MICHAEL PALMER
FREUD ŞI JUNG DESPRE RELIGIE

Traducere, avanprefaţă şi note: dr. Leonard Gavriliu
coordonatorul colecţiei: Leonard Gavriliu
Editura Iri, Bucureşti, 1999

Traducerea s-a făcut după
Michael Palmer, *Freud and Jung on Religion,*
Routledge, London and New York, 1998

CUPRINS

Ar fi fost Jung ars pe rug în Evul Mediu?
(avanprefaţă de dr. LEONARD GAVRILIU)
Prefaţă (MICHAEL PALMER)

Partea I
SIGMUND FREUD: PSIHANALIZĂ ŞI RELIGIE
1. INTRODUCERE
Scurtă biografie
Religia ca nevroză: refulare şi complexul Oedip
2. TOTEM ŞI TABU
Totem şi tabu (1913)
Teoria hoardei primitive: două adăugiri
Rezumat
3. RELIGIE ŞI ILUZIE
Viitorul unei iluzii (1927); *Angoasă în civilizaţie* (1930)
Moise şi monoteismul (1939)
Concluzie: valoarea religiei
4. FORME DE NEVROZĂ RELIGIOASĂ
Theodor Reik: falsa lăuzie şi frica de represalii
Două studii de caz: Omul cu lupi; Preşedintele Schreber
5. PRIVIRE CRITICĂ
Unele critici generale
Critica adusă lui Freud de către Malinovwski
Conceptul de Dumnezeu masculin la Freud
Iluzie şi teoria relaţiilor cu obiectul
Freud despre ştiinţă şi religie
Freud şi sofismul genetic

Partea a II-a
CARL GUSTAV JUNG: PSIHOLOGIE ANALITICĂ ŞI RELIGIE
6. INTRODUCERE
Scurtă biografie
7. STRUCTURA PSIHICULUI (PSYCHE)
Imaginile primordiale şi inconştientul colectiv
Conceptul energetic de libido

Unele deosebiri între concepţiile lui Freud şi Jung
despre religie
8. DUMNEZEU CA ARHETIP AL INCONŞTIENTULUI COLECTIV
Arhetipurile inconştientului colectiv
Dumnezeu ca formă arhetipală
Dumnezeu — conţinut arhetipal (ce este simbolul)
Natura trăirii religioase
9. DUMNEZEU ŞI INDIVIDUAŢIE
Procesul de individuaţie
Cele două stadii ale individuaţiei
Individuaţie: Dumnezeu şi Sine
Problema răului
Individuaţie şi imagini ale lui Dumnezeu
Concluzie
10. PRIVIRE CRITICĂ
Metodologia lui Jung
Teoria arhetipurilor
Arhetipuri şi argumentul consimţământului comun
Arhetipuri şi revelaţie
Arhetipuri şi individuaţie
Concluzie
Bibliografie
Freud
Jung

AVANPREFAŢĂ
Ar fi fost Jung ars pe rug în Evul Mediu?

Cartea lui Michael Palmer, prestigios *"academic tutor"* la Şcoala de teologie de pe lângă Westminster College (Oxford), oarecum previzibilă în ceea ce priveşte critica ideilor lui Freud despre religie, ne descoperă în schimb un Jung de-a dreptul surprinzător pentru cei mai mulţi cititori, care s-au obişnuit să vadă în marele discipol, iar apoi mare adversar al lui Freud, o personalitate profund religioasă şi chiar un cruciat. Desigur, înţeleptul de la Küsnacht se declară în mod explicit creştin, totuşi nu *credincios,* deoarece noţiunea de credinţă îi stârnea o anumită repulsie, amintindu-i probabil de formula umilitoare a lui Tertulian: *Credo quia absurdum.* Când era întrebat dacă *crede* în Dumnezeu, Jung răspundea că nu are nevoie de credinţă, întrucât *îl cunoaşte.* A crede implica pentru el incertitudinea, pe când lui i se părea că se situează pe terenul certitudinii: deoarece îl *cunoştea* pe Dumnezeu, nu avea nevoie să *creadă* în El.

Cu toate acestea, feţe bisericeşti ca Victor White susţin că "bună-voinţa" lui Jung reprezintă o mult mai serioasă şi radicală sfidare la adresa religiei decât a fost vreodată ostilitatea făţişă a lui Freud. Mult mai drastică era însă judecata lui Edward Glover, care conchidea tăios: *"Departe de a fi religios în tendinţă, sistemul lui Jung este fundamental ireligios. Nimeni nu-şi bate capul dacă Dumnezeu există. Jung mai puţin decât toţi. Tot ce este necesar este să «ai» o «atitudine», pentru că aceasta «te ajută să trăieşti». Dacă Jung şi-ar fi expus sistemul în acel Ev Mediu atât de drag lui din cauza alchimiei, el ar fi fost cu siguranţă ars pe rug" (Freud or Jung,* 1950.) Deci Jung ar fi şi el, în fond, un "patriarh al

ereticilor" ca aceia condamnaţi de Terlulian la vremea sa. Michael Palmer nu pregetă să adopte prudenţa lui Victor While în a accepta că Jung este un "prieten" (cam făţarnic) al religiei, din moment ce pentru el Dumnezeu se reduce la statutul de arhetip, de element al Sinelui, despre care nu se poate spune că îi corespunde ceva dincolo de "realitatea psihică". Căci pentru Psyche — cel puţin pentru acela descris de promotorul psihologiei analitice — adevărurile absolute sunt incognoscibile.

Jung intră în ceea ce s-ar putea numi *impas ontologic total* nu atât prin ralierea la un apriorism de tip Kant, cât prin alianţa cu idealismul subiectiv al lui Berkeley. Dintr-o perspectivă net berkeleyană, pentru Jung numai existenţa psihică este verificabilă: *"În măsura în care lumea nu formează o imagine psihică ea este virtual nonexistentă"* (1954). Căutând să fie mai berkeleyan decât Berkeley, el de fapt îl caricaturizează. Această concepţie fundamental contradictorie, contrar intenţiei care i-a stat la bază, subminează grav teologia. Michael Palmer reliefează pe larg implicaţiile ei distructive în acest domeniu, dezvăluindu-ne o faţă mai puţin vizibilă a lui Jung. Dar ceea ce nu relevă autorul valoroasei cărţi *Freud and Jung on Religion* (1997) este faptul că însăşi vestita tipologie jungiană (extraversiune, introversiune) intră într-o ireconciliabilă contradicţie cu teza exclusivităţii "realităţii psihice", deoarece ambele atitudini presupun în mod imperios o raportare la o realitate extrapsihică, obiectivă, care însă este negată *ab initio* de metafizica jungiană. Aspect deconcertant, care ar merita o analiză aparte prin prisma berkeleysmului radicalizat de Jung în acele texte în care el devine *métaphysicien malgré lui,* în profida "empirismului" declarativ. Un empirism *sui generis,* de fapt un corolar al panpsihismului psihiatrului elveţian.

Dr. LEONARD GAVRIL1U

Pentru soţia mea
Carol

PREFAŢĂ

Cartea aceasta îşi are începutul într-o serie de prelegeri ţinute timp de mai mulţi ani la Departamentul de teologie şi studii religioase de la Universitatea din Bristol. Deoarece titlul iniţial al seriei era "Darwin şi Freud", lui Jung nu i se acorda decât foarte puţin spaţiu; cu timpul, însă, în urma sugestiilor venite din partea studenţilor mei, această situaţie s-a schimbat în aşa măsură încât Jung a uzurpat considerabil poziţia lui Darwin. Iar lucrul acesta nu a fost cu totul surprinzător. Dacă atacul lui Freud la adresa religiei este de-a dreptul faimos, apărarea acesteia de către Jung nu este nici ea mai puţin faimoasă. Ei rămân, cel puţin în acest domeniu, cei doi mari protagonişti.

Această carte, însă, nu este un studiu comparativ a două psihologii diferite ale religiei. Intenţia mea iniţială a fost de a face două expuneri separate, de sine stătătoare, care să fie utile celor care caută o informaţie detaliată cât se poate de exactă atât asupra lui Freud, cât şi asupra lui

Jung. Aici, însă, trebuie să adaug un cuvânt avertizator. Unele comparaţii între Freud şi Jung sunt inevitabile, utile şi adesea le voi face. Una dintre acestea se cere făcută de la bun început. Ea se referă la claritatea lui Freud şi la mult prea frecventa lipsă de claritate a lui Jung. Acest fapt răstoarnă fatalmente balanţa dintre cele două părţi ale acestei lucrări: secţiunea mai scurtă despre Freud nu conţine aproape nimic despre Jung, pe când secţiunea mai lungă despre Jung conţine o mulţime de lucruri despre Freud. Nu am făcut aceasta spre a stabili prioritatea istorică sau conceptuală a lui Freud — în mod cert inacceptabilă pentru jungieni — ci numai spre a învinge sau cel puţin a ameliora notoriile întortochieri ale gândirii lui Jung. În cazul lui Jung, mi-am luat de asemenea mica libertate de a scoate în evidenţă conceptele importante prin utilizarea de majuscule: Eu, Persona, Anima şi aşa mai departe. Nu există nici o justificare textuală pentru aceasta şi am făcut-o doar pentru a înlesni înţelegerea.

Ar fi trebuit abordate diverse alte probleme. Încercând să dau celor două secţiuni ale cărţii o proporţie convenabilă, a trebuit să fac unele omisiuni. Nu am urmărit, de exemplu, toate ramificaţiile expunerii lui Freud privind etiologia isteriei şi formarea simptomelor şi am fjăcut referire doar în treacăt la teoria complexelor a lui Jung şi la tipologia sa. Nici n-am intrat în detalii asupra diverselor ediţii şi traduceri ale principalelor texte, ci, în fiecare caz, am apelat de cele mai multe ori la versiunile mai accesibile din *Collected Works.*

Fiecare dintre cele două secţiuni se încheie cu propria mea evaluare critică a argumentelor prezentate. În trecut, criticarea lui Freud şi Jung a provocat cele mai violente reacţii din partea adepţilor lor; critica mea, dacă va fi băgată în seamă, poate că nu va face excepţie. Tot ceea ce pot spune în această privinţă este că această critică nu este nicidecum partizană — eu nefiind nici neofreudian, nici neojungian — şi că scopul meu precumpănitor, în pofida serioaselor obiecţii formulate, a fost acela de a ajunge la o oarecare înţelegere a două importante şi cu totul venerabile teorii asupra religiei.

În concluzie, aş dori să exprim sincerele mele mulţumiri la trei dintre prietenii mei: profesorul John Heywood Thomas de la Universitatea din Nottingham; profesorul Denys Turner de la Universitatea din Birmingham şi dr. Tom Scott de la Universitatea din Liverpool. Îi sunt de asemenea recunoscător doamnei Edwina Welham, de Routledge, care s-a îngrijit de publicarea cărţii.

MICHAEL PALMER

PARTEA I
SIGMUND FREUD: PSIHANALIZĂ ŞI RELIGIE

"Din străfulgerările mele de inspiraţie — mă simt din nou bine şi, prin urmare, neproductiv — pot confesa numai una. Mi-a trecut prin minte ideea că temeiul ultim al trebuinţei de religie a omului este *neputinţa infantilă,* care este cu mult mai mare la om decât la animale. Prin prisma fragedei copilării, el nu poate concepe o lume fără părinţi şi îşi făureşte un Dumnezeu drept şi o natură binevoitoare, două dintre cele mai rele falsificări antropomorfice pe care şi le-a putut imagina..."

(Scrisoare a lui Freud către Jung,
2 ianuarie 1910

1. INTRODUCERE

Scurtă biografie

Sigmund Freud s-a născut la 6 mai 1856, în oraşul catolic Freiburg din Moravia, fiind cel mai mare dintre cei opt copii procreaţi de negustorul de lână Jacob Freud şi cea de a doua soţie a sa, Amalia, ambii descendenţi din evreimea galiţiană. În 1859 familia s-a mutat la Leipzig, iar în 1860 la Viena, unde Freud a rămas până în iunie 1938, când, ca urmare a invadării Austriei de către Hitler, s-a refugiat în Anglia. A murit la Londra, în ziua de 23 septembrie 1939.

Tânărul Freud a fost o inteligenţă precoce, cu har literar şi extrem de sârguincios. Părinţii îşi puneau mari speranţe în viitorul său. În 1873, la vârsta de 17 ani, a devenit student în medicină la Universitate, dar nu şi-a luat diploma de doctor decât în 1881. Cea mai mare parte din această perioadă a consacrat-o cercetării anatomiei sistemului nervos central, în laboratorul lui Ernst Brücke[1] (1819-1892), un fiziolog vienez vestit, pe care Freud îl admira în mod deosebit. Deşi nu avea tragere de inimă să intre în practica medicală, logodna sa cu Martha Bernays, în 1882, l-a obligat să-şi caute un mijloc de trai mai adecvat şi, în consecinţă, a renunţat la situaţia sa pe lângă Brücke şi a început să lucreze la Spitalul General din Viena. În 1885 a fost numit lector de neuropatologie la Universitate, pentru ca, în acelaşi an, să dobândească o bursă de studii la Jean Martin Charcot (1825-1893), cel mai vestit neurolog al acelui timp, la faimosul spital de boli nervoase Salpкtriиre din Paris. Pe atunci Charcot era angajat on cercetarea sa privind distincţia dintre paraliziile isterice şi cele organice, o distincţie stabilită ca urmare a capacităţii sale de a induce paralizii neorganice cu ajutorul hipnozei. Tocmai aceste demonstraţii dramatice, asociate cu altele la care Freud a fost martor la Nancy, în 1889, l-au convins de *"posibilitatea formidabilelor procese psihice, rămase cu toate acestea ascunse conştiinţei omului"*[2].

La întoarcerea sa la Viena, în aprilie 1886, Freud s-a instalat în practica privată, cu titlul de consultant în boli nervoase, iar la 13 septembrie a avut loc atât de îndelung amânata sa căsătorie. Din aceasta aveau să rezulte şase copii, ultimul fiind Anna Freud, care a devenit ea însăşi o distinsă psihanalistă. Freud şi-a continuat munca de neuropatolog, dar a devenit tot mai interesat de nevroze şi de aplicarea hipnozei în tratamentul acestora. Aceasta l-a determinat să restabilească legăturile cu Joseph Breuer (1842-1925), un fiziolog foarte cultivat, pe care Freud îl întâlnise pentru prima dată la sfârşitul anilor 1870 şi care, după Charcot, a exercitat cea mai profundă influenţă asupra sa. Cu şapte ani mai devreme, Breuer utilizase hipnoza cu deosebit succes în cazul unei fete în vârstă de 21 de ani, domnişoara Anna O. (Bertha Pappenheim), care avea simptome de tulburare psihologică acută, a cărei cauză imediată era epuizarea psihică şi fizică după îngrijirea tatălui ei aflat pe palul de moarte. În timp ce o trata, Breuer a făcut o descoperire importantă: dacă, sub hipnoză, fata îşi reamintea cu precizie momentul în care apăruse un anumit

simptom (de exemplu, o paralizie pe partea dreaptă a corpului, o tuse nervoasă, dezgustul faţă de hrană) şi dacă acel moment era evocat în cadrul retrăirii emoţiilor respective simptomele dispăreau. Breuer i-a vorbit lui Freud despre această nouă metodă de tratament — pe care el o numea "catharsis" —, dar abia în 1889 Freud însuşi a aplicat tehnica la o femeie cu o isterie gravă, Frau Emmy von N. Dată fiind repetata confirmare de către Freud a descoperirilor lui Breuer, cei doi bărbaţi au căzut de acord să publice în colaborare o lucrare, care a apărut mai întâi într-o formă preliminară, în 1893, iar apoi în mult mai extinsele *Studii asupra isteriei,* în 1895. Teoria Breuer-Freud asupra isteriei poate fi condensată în a lor mult citată formulă: *"Istericii suferă îndeosebi de reminiscenţe."*[3]

Deşi Freud avea să modifice atât metoda, cât şi teoria expuse în *Studii asupra isteriei* — mai ales în ceea ce priveşte creşterea rolului acordat de el sexualităţii în isterie, ceea ce a condus la înstrăinarea de Breuer —, cartea este o piatră de hotar în dezvoltarea psihanalizei; iar James Strachey are dreptate când spune că *"din acest moment — poate din 1895 — şi până la capătul vieţii sale întreaga existenţă intelectuală a lui Freud a pivotat în jurul acestei chestiuni, al implicaţiilor sale cuprinzătoare şi al repercusiunilor sale teoretice şi practice"*[4]*.* Restul vieţii lui Freud, în aparenţă atât de liniştită, poate fi divizată în următoarele perioade:

1. Perioada autoanalizei, care se întinde din 1895 până în 1899;
2. Dezvoltarea sistemului de psihologie bazat pe autoanaliză, care a durat până în 1914 şi care include două cărţi: *Interpretarea viselor* (1900)[5] şi *Trei studii privind teoria sexualităţii* (1905)[6];
3. Elaborarea finală şi revizuirea principalelor teorii, în special în legătură cu o diversitate de fenomene culturale, îndeosebi religia (1914-1039).

Există în această scurtă biografie trei aspecte care se cer aduse în centrul atenţiei. Fiecare dintre ele este întotdeauna menţionat de comentatori şi are o anumită legătură cu teoriile sale asupra religiei, având de-a face cu formaţia religioasă a lui Freud, cu formaţia sa ştiinţifică şi cu personalitatea sa.

FORMAŢIA RELIGIOASĂ A LUI FREUD. În a sa magistrală scriere despre viaţa şi opera lui Freud, Ernest Jones face următorul comentariu: *"El [Freud] a crescut lipsit de orice credinţă în Dumnezeu sau Imortalitate. Trebuinţele emoţionale care de obicei se manifestă în adolescenţă şi-au găsit expresia mai întâi în cugetări filosofice mai degrabă vagi, iar curând după aceea într-o aderare serioasă la principiile ştiinţei"*[7]*.*

Această afirmaţie este întărită de Freud însuşi în cea mai explicită referire a sa la propria-i formaţie religioasă. În 1926, într-o mulţumire adresată către B'nai B'rith Lodge din Viena, pentru onorurile aduse cu prilejul cekeu de-a 70-a aniversări a zilei de naştere, el scrie: "*...am fost întotdeauna necredincios, am fost educat fără religie, dar nu fără respect pentru aşa-numitele exigenţe «etice» ale civilizaţiei umane"*[8]*.*

Aceste afirmaţii nu au nevoie de calificative. Am şi menţionat faptul că Freud avea o descendenţă pur evreiască. Soţia sa era şi ea evreică, provenind dintr-o familie de distinşi cărturari ortodocşi, al cărui bunic, Isaac Bernays, fusese renumit şef-rabin la Hamburg şi oponent al Mişcării

Reformei[9]. Familia ei a fost aceea care a insistat să se facă o cununie ebraică, spre marea repulsie a lui Freud: el chiar cocheta cu convertirea la protestantism, ca să scape de corvoadă. Dar deşi scrierile sale şi corespondenţa sa privată confirmă, în general, propria-i poziţie ca ateu, nu s-ar putea spune că era indiferent sau chiar străin de propria-i formaţie religioasă. Tatăl său era un evreu reformat moderat, care citea cu osârdie atât Talmudul, cât şi Tora şi care avea grijă ca fiul său să fie instruit în învăţăturile credinţei. Unul dintre profesorii lui Freud, Samuel Hammerschlag, care avea să-i devină prieten pe viaţă, era specializat în "religia israelită". Curriculum-ul pe anii 1868-1869 al lui Hammerschlag a fost publicat[10] şi, nu în mod surprinzător, figura lui Moise domină, interes pe care Freud l-a reţinut în studiul său asupra statuii lui Michelangelo[11] şi în cartea sa *Moise şi monoteismul*[12]. Dar, în pofida instrucţiei formale a lui Freud, familia în întregul ei ignora cele mai multe dintre sărbătorile evreieşti, iar cele care erau celebrate tindeau a fi cele tradiţionale creştine, precum Crăciunul şi Paştele. Pe când Freud era copil, părinţii săi au mers atât de departe încât să angajeze o dădacă catolică, o femeie cehă numită Resi Wittek. Ori de câte ori se referă la ea, Freud o numeşte "acea bătrână preistorică", dar era clar foarte îndrăgostit de dânsa, iar ea îl ducea la biserică şi îi vorba de rai şi de iad. Când Freud a împlinit cam doi ani şi jumătate, dădaca a fost concediată pentru hoţie. Multe au fost scrise pe tema acestui eveniment şi chiar Ernest Jones spune că *"probabil influenţa ei înspăimântătoare a contribuit la aversiunea lui de mai târziu privind credinţele şi ceremoniile creştine"*[13], dar nu vom şti niciodată dacă acesta a fost — cum au pretins unii — evenimentul traumatic central care a pus în mişcare antagonismul de mai târziu al lui Freud faţă de religie sau dacă repudierea de către el a religiei nu poate fi invertită într-un fel de năzuinţă inconştientă spre ceva ce el respingea[14].

O opinie mai echilibrată, cred, este aceea că ateismul lui Freud era în mare măsură intelectual şi formal: el repudia atât argumentele religiei, cât şi respectarea ritualurilor. Dar aceasta nu înseamnă că îşi retracta propria-i identitate evreiască. Se vedea totuşi pe sine ca pe un om situat în interiorul unei tradiţii culturale specifice — ceea ce el numea *"iudaismul afirmator de viaţă"*[15] —, iar această tradiţie cerea o aderenţă fermă la valorile familiei, la cele mai înalte standarde morale şi interesul pentru justiţia socială, precum şi o mare tenacitate în faţa persecuţiei — această din urmă calitate fiind temperată de propriile-i experienţe dureroase legate de antisemitismul din Viena. Mai presus de toate, însă, el preţuia independenţa de gândire a evreilor şi curajul intelectual, caracteristici pe care pe drept şi le atribuia: *"Poate că nu este o simplă întâmplare că promotorul psihanalizei este un evreu. Pentru a profesa psihanaliza era necesar să fii într-o bună măsură pregătit să accepţi izolarea la care te condamnă opoziţia, destin care, mai mult decât oricui, îi este familiar evreului."*[16]

Dacă aceasta înseamnă că psihanaliza reprezintă o "ştiinţă evreiască" specială este însă o problemă dificil de rezolvat şi pe care nu intenţionăm să o abordăm aici. Este suficient să spunem că, pentru Peter Gay, identitatea evreiască a lui Freud nu are nici o relevanţă deosebită în crearea psihanalizei. Mult mai importantă este orientarea sa ştiinţifică şi pozitivistă: *"De fapt, Freud şi-ar fi putut dezvolta ideile în orice oraş dotat cu o şcoală medicală de prim rang şi un public educat şi destul de bogat care să-i furnizeze pacienţi."*[17] Pentru alţii, ca Yosef Yerushalmi, această

interpretare este mult prea restrictivă şi de fapt instituie un *cordon sanitar* în jurul psihanalizei, *"care o fereşte de orice contagiune a condiţionării istorice sau culturale"*[18]. Comentatorii se situează pe poziţii divergente în această chestiune. O relatare utilă a disputei o datorăm lui Justin Miller[19].

FORMAŢIA ŞTIINŢIFICĂ A LUI FREUD. Punctul de vedere al lui Gay este, totuşi, important. Îşi are independenţa intelectuală a lui Freud originea în educaţia sa religioasă sau are mult mai mult de-a face cu adeziunea sa totală la o metodologie ştiinţifică determinată? Fără îndoială, legătura formaţiei ştiinţifice a lui Freud cu vederile sale asupra religiei este mult mai clară. Toată viaţa sa Freud a fost un determinist rigid. Aceasta înseamnă că el susţinea concepţia potrivit căreia toate fenomenele, inclusiv toate acţiunile şi opţiunile umane, aveau loc conform principiului universal al cauzalităţii, anume că orice eveniment are o cauză. Pe plan psihanalitic lucrul acesta poate fi transpus în felul următor: că inconştientul este acela care determină ceea ce vor fi impuls şi acţiune conştientă; că există, ca în cazul Annei O., o strictă corelaţie între trauma iniţială drept cauză şi simptomele care decurg din aceasta ca efecte, în aşa fel încât amintirea uneia va produce dispariţia celorlalte. Adeziunea lui Freud la determinism este adesea şi în mod corect raportată la influenţa profesorilor săi şi la faptul că şi-a făcut prima instruire ştiinţifică printre materialiştii din aşa-numita "şcoală de medicină Helmholtz", între care profesorul său Brücke şi alţi fiziologi: Emile du Bois-Reymond, Hermann Helmholtz şi Carl Ludwig. Obiectivele lor au fost foarte bine rezumate într-o scrisoare a lui Bois-Reymond din 1842: *"Brüke şi eu am făcut jurământul solemn de a aduce la putere acest adevăr: nici un fel de alte forţe decât cele obişnuite fizico-chimice nu acţionează în interiorul organismului."*[20] Freud, desigur, a fost departe de încercarea de a reduce toate fenomenele la categoriile explicative ale fizicii şi chimiei, dar în acelaşi timp nu s-a îndepărtat niciodată de ipotezele aflate la baza programului, care erau pozitiviste, deterministe şi ateiste. Peter Gay are dreptate când face remarca: *"Ei [medicii materialişti] nu au făcut din el un ateu, nu i-au trezit ostilitatea faţă de religie, dar au pus cele mai bune temelii posibile şi pentru una şi pentru alta."*[21] De aici, în mare măsură, percepţia lui Freud că psihanaliza se înscrie în tradiţia generală determinist-ştiinţifică — o tradiţie care îi include pe propriii săi profesori şi pe care el o extinde spre a-i include chiar şi pe marii luminători Copernic, Kepler, Newton şi Darwin —, ceea ce îl face să susţină că religia şi ştiinţa sunt esenţialmente incompatibile. Într-adevăr, atât de mare este antagonismul pe care el îl vede între ele. Încât se aplică următoarea regulă: oricine se consideră pe sine medic şi empirist trebuie să fie ateu. Aceasta nu a fost pentru Freud o opţiune, ci mai mult o chestiune de consecvenţă logică.

Toate acestea sunt cu claritate exprimate în importanta sa prelegere[22] "Problema unui Weltanschauung", inclusă în ale sale *Noi prelegeri de introducere în psihanaliză* (1933). Aici Freud trasează liniile de bătălie între religie şi ştiinţă. O *Weltanschauung,* aşa cum o concepe el, este *"o construcţie intelectuală care rezolvă în mod unitar toate problemele existenţei noastre, prin prisma unei ipoteze supraordonate în care nici o problemă nu rămâne deschisă* "23; iar ca exemplu de imensă putere şi de

consecvenţă nu trebuie să căutăm mai departe de religie. Aceasta le oferă aderenţilor o expunere asupra originilor Universului, le oferă protecţie şi o fericire ultimă dincolo de toate vicisitudinile vieţii, direcţionându-le gândurile şi acţiunile prin prisma unu sistem etic de recompense şi pedepse. Cum se compară aceasta cu o *Weltanschauung* ştiinţifică? Se compară în următorul sens crucial: ştiinţa nu oferă ipoteze supraordonate şi de fapt se distanţează în mod deliberat de cerinţa emoţională de a-l pune pe cineva la adăpost. Motivaţia în ştiinţă este astfel mult mai restrictivă: ea afirmă că nu există alte surse de cunoaştere decât acelea care provin din observaţie verificabilă şi că nici o cunoaştere nu poate fi scoasă din surse alternative de felul revelaţiei, intuiţiei sau ghicitului *(divination),* toate acestea fiind considerate realizări ale impulsurilor dorinţelor. Ştiinţa, cu alte cuvinte, se limitează să investigheze şi să stabilească fapte şi nu oferă alte ipoteze decât acelea care pot fi bazate pe observaţia critică a proceselor naturale: *"Gândirea ştiinţifică nu este diferită, în esenţa ei, de activitatea normală a gândirii de care noi toţi, credincioşi şi necredincioşi, facem uz spre a ne rezolva problemele de zi cu zi ale vieţii. Ea nu are o formă specială decât în unele demersuri, interesându-se şi de lucruri care nu au nici o utilitate imediată, tangibilă, făcând eforturi de a evita cu băgare de seamă factorii individuali şi influenţele afective, verificând percepţiile senzoriale pe baza cărora ne clădim confuziile, spre a şti dacă ne putem încrede în ele, făcând posibile noi percepţii imposibil de atins cu mijloacele vieţii de toate zilele şi izolând condiţiile acestor noi experimente în situaţii premeditat schimbate. Ea aspiră să atingă concordanţa cu realitatea, adică cu ceea ce există în afara noastră şi independent de noi şi care, aşa cum ne-a învăţat experienţa, este decisiv pentru împlinirea sau zădărnicirea dorinţelor noastre. Această concordanţă cu lumea exterioară, reală, o numim adevăr. Adevărul rămâne obiectivul activităţii ştiinţifice, chiar dacă nu avem în vedere valoarea sa practică."*[24]

Ce rost are, aşadar, psihanaliza? Psihanaliza, spune Freud, *"este absolut nepotrivită pentru a-şi forma propria-i Weltanschauung: ea trebuie să o accepte pe cea a ştiinţei"*[25], iar în această măsură trebuie să procedeze pe baza aceloraşi tehnici obiective şi verificabile şi manifestând acelaşi interes în a realiza o corespondenţă între concluziile sale şi realitate. Dar serviciul special adus ştiinţei de către psihanaliză constă în extinderea cercetării în domeniul mental, în investigarea funcţiilor intelectuale şi emoţionale ale omului. Aici se situează antagonismul ei specific cu religia. Religia, după cum am văzut, depinde de forme speciale de cunoaştere şi prin acestea prezintă o atotcuprinzătoare explicaţie a naturii şi scopului lucrurilor. Ceea ce psihanaliza poate să facă — şi, de fapt, date fiind penetraţiile sale speciale în funcţionarea mentală, este în situaţia unică de a face cunoştinţe şi această explicaţie particulară: pe această cale ea poate expune motivaţiile deosebite aflate în spatele credinţei religioase. Ceea ce apare este o garnitură de care demască religia ca pe ceva de origine pur umană, explicabilă exclusiv prin termenii dorinţei umane naturale de protecţie şi fericire. Aceste impulsuri, argumentează Freud, îşi au originea în neputinţa din copilărie şi supravieţuiesc la vârsta adultă prin imaginea zeului-tată. Tatăl real, care odinioară l-a protejat pe copilul neajutorat, este acum reanimat ca zeu ce îl protejează pe adult împotriva pericolelor lumii din afară; iar faptul că adultul doreşte să-l venereze este, pentru Freud, cea mai clară dovadă a

naturii infantile a credinţei sale. Pentru el religia este o reîntoarcere la camera copiilor *(nursery).*

În miezul concepţiei despre lume şi viaţa religioasă stă de aceea imaginea unui zeu-tată şi, reducând această imagine la nu mai mult decât idealizarea taţilor noştri reali, Freud despoaie religia de orice pretenţie de divinitate şi o situează cu totul printre celelalte fenomene psihice, făcând-o comparabilă, de exemplu, cu obsesiile iluzionate ale nevroticilor. A realiza şi a justifica această reducţie este, în multe privinţe, preocuparea centrală a întregii expuneri a lui Freud despre religie, şi vom reveni la aceasta de mai multe ori, dar faptul că el consideră în acelaşi timp că această reducţie este *ştiinţifică* este absolut esenţial pentru credinţa sa că religia, indiferent de cât de tare ar lupta, va fi în cele din urmă învinsă de forţele raţiunii. Căci, indiferent câte temeri sau câte suferinţe ar alina, indiferent câte precepte morale ar oferi pentru mai buna comportare în viaţă, religia operează întotdeauna dinăuntrul unui sistem doctrinar autonom şi inviolabil şi care ocoleşte invariabil refutaţia, nesupunându-şi niciodată ipotezele luminii reci a experienţei verificabile. În religie realitatea trebuie să se conformeze ideii; în ştiinţa psihanalizei contrariul este adevărat; aici ipotezele sunt construite şi apoi confirmate sau respinse numai pe baza cercetării experimentale. Acolo unde religia îşi trage puterea din consolările emoţionale pe care le oferă, psihanaliza îşi derivă puterea din criteriul adevărului, adică din principiul realităţii, conform căruia nimic nu poate fi susţinut ca adevărat dacă nu corespunde cu lumea exterioară: *"Este marea noastră speranţă că în viitor intelectul — spiritul ştiinţific, raţiunea — va instaura cu timpul, prin luptă, dictatura în viaţa psihică a omului. Esenţa raţiunii ne garantează că ea nu va uita atunci să acorde impulsurilor afective umane şi cele determinate de acestea locul pe care îl merită. Cerinţa comună a unei astfel de dominaţii a raţiunii se va dovedi cea mai puternică legătură unificatoare dintre oameni şi va netezi drumul pentru noi unificări. Ceea ce, cum este interdicţia de a gândi promovată de religie, se opune unei asemenea dezvoltări, este un pericol pentru viitorul umanităţii."*[26]

PERSONALITATEA LUI FREUD. Freud era ferm încredinţat că forţa obiecţiilor sale împotriva religiei consta în caracterul lor ştiinţific; că argumentele pe care le desfăşura împotriva ei erau puternice deoarece religia manifesta întocmai toate acele simptome de nevroză pe care ştiinţa psihanalizei le descoperise pe parcursul unor laborioase procese de cercetare experimentală. În acest sens, argumentarea lui Freud este analogică şi inductivă:

1. Psihanaliza a descoperit că X1, X2, X3 sunt simptomele nevrozei;
2. Religia manifestă X1, X2, X2...;
3. Deci religia este o nevroză.

Este destul de corect, dar este totuşi o argumentaţie care poate fi lesne răsturnată dacă obiectivitatea ştiinţifică pretinsă de Freud nu poate fi realizată în fapt; sau dacă, cum poate fi arătat, departe de a-şi baza critica religiei pe dovezi verificabile, Freud era mult mai înclinat să ignore informaţia care nu se potrivea cu tabloul pe care dorea să-l zugrăvească, susţinând teorii de multă vreme empiric invalidate. Este o critică de care detractorii lui Freud au făcut adesea uz şi la care mă voi întoarce, cu unele amănunte, mai târziu. Dar unul din aspectele acestei critici s-ar cuveni

comentat imediat. S-a susţinut uneori că motivul pentru care Freud a procedat în felul acesta era faptul că el însuşi era psihologiceşte incapabil să facă altfel. S-a afirmat, cu alte cuvinte, că întreaga întreprindere a lui Freud este suspectă, întrucât el însuşi suferea de aceleaşi nevroze şi obsesii descoperite la pacienţii săi; căci, de exemplu, ceea ce el găsea a fi nevrotic în religie era ceea ce descoperise a fi nevrotic la el însuşi. Aşadar, Freud era predispus să creadă în propriile sale teorii nu din motive pur ştiinţifice, ci din motive care aveau mult mai mult de-a face cu propria-i personalitate[27].

Acum, deşi faptul că ştim că Freud era nevrotic poate să ne facă neîncrezători în afirmaţiile sale conform cărora credincioşii sunt nevrotici, nu acest fapt îi invalidează afirmaţiile, aşa cum faptul că ştim că un anume Collins este hoţ nu subminează propriile sale afirmaţii că alţii sunt hoţi. Lucrul acesta ne face să fim precauţi în ceea ce priveşte mărturia sa, dar nu decide că mărturia e falsă. Ba mai mult, a presupune că este aşa înseamnă a comite ceea ce logicienii numesc "sofismul genetic". Acest sofism este comis atunci când cineva susţine că adevărul sau falsitatea lui X poate fi decisă prin specificarea originilor lui X. În consecinţă, cunoaşterea faptului că Freud suferea de complexul Oedip nu invalidează de la sine concluziile lui Freud despre universalitatea acestuia, tot aşa cum nici descoperirea că Freud era obsesiv în comportamentul său nu subminează afirmaţia sa că toţi oamenii religioşi sunt obsesivi. Valabil e exact contrariul. Căci dacă o afirmaţie fundamentală a lui Freud este că complexul Oedip e universal, atunci logic este ca el să şi-l atribuie sieşi şi oricărui altuia, credincios sau necredincios. Dar e puţin probabil să-l putem critica pe Freud în această privinţă, din moment ce el începe cu o justificare biografică şi nu face excepţie de la regulă. Într-adevăr, în măsura în care este vorba de Freud, nu înseamnă pur şi simplu a nega o importantă piesă de evidenţă empirică, ci a nega cercetătorului accesul la obiectul cel mai nemijlocit al investigaţiei sale, anume el însuşi. Un aspect adesea citat al faimei lui Freud este faptul că el întoarce necruţător reflectorul asupra lui însuşi.

Aşadar, faptul că personalitatea lui Freud era de un anumit tip nu constituie în sine temei de a respinge ceea ce are el de spus despre religie, dar ne ajută să explicăm de ce a trebuit să fie atras de religie ca de un obiect de investigaţie psihanalitică. Ştim, de exemplu, că unul din aspectele comportamentului religios observat de el însuşi la sine şi care îl deranja era credinţa că realitatea putea fi într-un fel modificată printr-un "act sacrificial". În *Psihopatologia vieţii cotidiene 28* relatează că, în 1905[29], în timp ce fiica sa mai mare era bolnavă, iar el trecea printr-o cameră îmbrăcat în halat, a simţit deodată impulsul de a-şi azvârli unul dintre papuci în perete, cu rezultatul că una dintre antichităţile sale, o mică Venus din marmură, a căzut şi s-a spart: *"Gestul meu nesăbuit şi impasibilitatea în faţa pagubei suferite îşi găsea explicaţia în situaţia de atunci. Una din rudele noastre apropiate era grav bolnavă şi starea ei mă făcuse să-mi pierd speranţa într-o însănătoşire. În dimineaţa aceea aflasem, însă, că starea ei se ameliorase în mod simţitor. Îmi amintesc că gândisem: «Ea va trăi, deci». Accesul de furie distructivă a fost atunci pentru mine un mijloc de a-mi exprima recunoştinţa faţă de soartă şi de a aduce un fel de «sacrificiu» ca şi cum aş fi făcut un legământ a cărui execuţie depindea de vestea bună pe care o primisem."* [30]

Exemplele de superstiţii abundă la Freud. Ştim, de exemplu, că acest

raţionalist mândru era pus în încurcătură de propriile sale credinţe în semne prevestitoare şi numerologie. Din 1900 el era convins că va muri la vârsta de 61 sau 62 de ani, cifre derivate din data publicării cărţii sale *Interpretarea viselor* şi din noul său număr de telefon, iar când data a trecut, în mod caracteristic a luat în râs propria-i credulitate[31]. Ştim, de asemenea, din scurtul său eseu din 1919, "Straniul", că două dintre superstiţiile discutate aici — credinţa în întoarcerea celui mort şi posibilitatea de a-ţi vedea dublul — se enumeră printre cele pe care le accepta[32]. Iar la acestea am putea adăuga interesul extraordinar arătat pentru fenomenele parapsihologice: clarviziune, telepatie şi transferul gândirii. Dar deşi este probabil adevărat că propriile superstiţii ale lui Freud şi fascinaţia sa în faţa paranormalului îi alimentau interesul faţă de religie, este improbabil ca acestea să-l fi încurajat să vadă mai mult adevăr în religie. Cu toate acestea, atunci când Ernest Jones, într-o conversaţie cu el la miez de noapte, i-a spus că marele său interes pentru ocultism l-ar putea face să creadă în îngeri, Freud a replicat: "Întocmai, chiar şi în *bunul Dumnezeu",* comentariu care ar fi putut stârni de altfel confuzie, dacă nu ar fi fost rostit, cum adaugă Jones, *"pe un ton glumeţ, ca şi cum ar fi fost de acord cu a mea reducţie* ad absurdum, *şi cu o privire persiflantă, ca şi cum i-ar fi plăcut să mă şocheze"*[33]. Alţi colegi erau trataţi cu mai puţin haz. El condamna cu fermitate aşa-numitul "misticism" al lui Jung, pe care îl asocia cu lucrarea acestuia despre fenomenele oculte[34]; când A. A. Roback a sugerat că şi Freud ar putea avea înclinaţii mistice, acesta din urmă s-a arătat "uluit" de acest "reproş" şi l-a negat în mod absolut[35]; iar când Viktor von Weizsaecker i s-a confesat a fi "poate întrucâtva mistic pe deasupra", Freud a fost vizibil îngrozit şi i-a spus: "E îngrozitor"[36]. Dar cea mai clară dovadă că Freud nu era pregătit să utilizeze activitatea paranormală ca pe o justificare voalată pentru credinţa religioasă o avem în prelegerea sa "Visele şi ocultismul" (1933)[37]. El admite de la început o puternică aversiune contra continuării oricărei investigaţii de ocultism, dacă aceasta ar fi înţeleasă ca un ajutor dat religiei, în lupta sa contra ştiinţei; că, într-un fel sau altul, lucrul acesta ar îndreptăţi religia în pretenţiile sale că există o "altă lume". Dar chiar când această prejudecată este învinsă, rezultatele sunt anevoie utile. Cea mai mare parte din informaţia ocultistă poate fi discreditată ca produs al unei imaginaţii fără frâu sau, mai rău, ca fraudă; şi chiar în puţinele situaţii în care dovada este pe cale de apariţie — ca în cazurile de telepatie sau ghicit, citate de Freud — ea nu este niciodată suficientă ca să confirme trăirile, iar explicaţiile alternative, de obicei psihanalitice, ni se oferă în mod invariabil spre a da seama de aceste fenomene. Ocultismul, aşadar, nu oferă un sprijin de nădejde pentru religie, deoarece, întocmai ca şi religia, acesta cade şi el la verificarea în faţa principiului realităţii. El nu este un fals *a priori,* ci trebuie examinat cu un scepticism extrem, pe baza dovezilor pe care le prezintă. Tot ceea ce se poate susţine pe seama sa este o îndoială de circumstanţă despre scepticismul iniţial al cuiva admiţând că aici întâlnim fenomene pe care până în prezent omul de ştiinţă nu le poate explica.

Religia ca nevroză: refulare şi complexul Oedip

Compulsivă sau nu, fascinaţia lui Freud faţă de religie a dăinuit o bună parte a vieţii sale. Cu o importantă excepţie, totuşi, discuţiile majore

pe această temă aparţin ultimei sale perioade de viaţă, adică anilor 1914-1939, când, după ce a stabilit elementele esenţiale ale psihanalizei, Freud s-a apucat să le rezume şi să le revizuiască. Există, desigur, multe referinţe dispersate cu privire la religie în primele articole şi scrisori ale lui Freud[38]. Una dintre acestea este de găsit în *Psihopatologia vieţii cotidiene* (1901). Aici el scrie: *"De fapt socot că, în bună parte, concepţia mitologică despre lume, care animă până şi religiile cele mai moderne, nu este altceva decât o psihologie proiectată în lumea exterioară. Cunoaşterea obscură a factorilor şi faptelor psihice ale inconştientului (cu alte cuvinte: percepţia endopsihică a acestor factori şi a acestor fapte) se reflectă (e greu să spunem altfel, analogia cu paranoia trebuind să fie chemată aici în ajutor) în construirea unei realităţi suprasensibile, pe care ştiinţa o transformă într-o psihologie a inconştientului. Adoptând acest punct de vedere, ne-am putea lua sarcina să descoperim miturile referitoare la Paradis şi la păcatul originar, la Dumnezeu, la bine şi la rău, la nemurire etc. şi să transpunem metafizica într-o metapsihologie* ."[39]

Din aceste scrieri timpurii despre religie, cel mai important este fără îndoială scurtul articol "Acte obsesionale şi practici religioase" (1907), care pe drept cuvânt este privit ca primul său eseu major în psihologia religiei. Aici Freud introduce diverse teme, aproape pe toate cele dezvoltate şase ani mai târziu în *Totem şi tabu.* Dar cea mai importantă dintre acestea este concepţia sa că nevroza obsesională poate fi considerată drept pandant patologic la religie, un fel de religiozitate individuală, religia funcţionând ca o *nevroză obsesională universală*[40]. Freud ajunge la această concluzie observând frapantele asemănări dintre *ceea ce numim acţiuni obsesive la suferinzii de afecţiuni nervoase şi ritualurile prin care credincioşii dau expresie pietăţii lor*"[41]. De exemplu, atât închinătorul religios, cât şi nevroticul obsesional petrec ceasuri întregi executând anumite ritualuri, şi în fiecare caz omisiunea acestor acte provoacă sentimente de aprehensiune acută. La nevrotici aceste ritualuri îmbracă o formă de ceremonial şi au o importanţă compulsivă (de exemplu, înainte de a merge la culcare, hainele trebuie împăturite într-o anumită ordine, pernele trebuie aranjate într-un anumit fel, numai după aceea poate fi vorba de somn), iar orice abatere de la aceste formalităţi aparent banale va avea drept rezultat anxietăţi insuportabile, dominate de un sentiment al vinovăţiei în cazul în care nu sunt executate. Aceste ceremonii au devenit, într-adevăr, "acte sacre": nici o întrerupere a lor nu este tolerată şi sunt întotdeauna săvârşite în taină. Acelaşi lucru poate fi văzut, în mare parte, în practicile religioase. Deşi, dimpotrivă, acestea au un caracter public şi obştesc, găsim aceleaşi mustrări de conştiinţă atunci când vreo acţiune rituală este omisă, aceeaşi trebuinţă de a proteja ritualul de întreruperea venită din afară, scrupule similare privind detaliile, aceeaşi tendinţă ca ritualul să devină tot mai complex etc. Pentru Freud, analogia pare completă: ambele tipuri de acţiune sunt sortite să preîntâmpine anumite tentaţii, de obicei inconştiente, şi să prevină pedeapsa care va veni dacă se cedează ispitei. În fiecare caz, cu alte cuvinte, nevroticul obsesional trăieşte atât un profund sentiment al vinovăţiei, cât şi un sentiment tonic de anxietate în perspectivă, aşteptarea unei nenorociri. A determina în întregime ceea ce motivează aceste sentimente este, însă, mai puţin uşor; aici Freud face primii săi paşi de încercare, avansând o ipoteză care cu timpul va deveni dominantă. Ca nevroză obsesională, religia se formează prin suprimarea sau renunţarea

la anumite impulsuri instinctuale, între care instinctul sexual. Religia este astfel *o expresie a instinctelor pe care le-a suprimat.*

Trei ani mai târziu, în celebrul său studiu asupra lui Leonardo da Vinci (1910), Freud subliniază din nou rolul forţelor instinctuale în dezvoltarea nevrozei, dar acum situează începutul sentimentului religios de vinovăţie şi căutarea protecţiei în condiţiile biologice ale copilăriei — *"la neputinţa îndelung resimţitei de copilul mic şi la trebuinţa lui de ajutor"*[42] — precum şi, mai specific, la complexul parental, iniţial mai cu seamă de experienţa înspăimântătoare a copilului cu tatăl său autoritar şi intimidator. *"Psihanaliza ne-a familiarizat cu legătura intimă dintre complexul patern şi credinţa în Dumnezeu; ea ne-a arătat că un Dumnezeu personal nu este, pe plan psihologic, nimic altceva decât un tată sus-pus, iar viaţa de flecare zi ne aduce dovezi despre modul în care tinerii îşi pierd credinţele religioase de îndată ce autoritatea tatălui lor se prăbuşeşte. Recunoaştem, în felul acesta că rădăcinile trebuinţei de religie se găsesc în complexul parental."* [43]

Multe dintre principalele elemente ale teoriei lui Freud despre religie şi-au făcut apariţia în aceste remarci timpurii: importanţa complexului patern pentru originea religiei; rolul religiei în renunţarea la plăcerile instinctuale, în măsura în care aceasta oferă securitate şi protecţie, gradul în care comportamentul religios reflectă comportamentul obsesional. Pentru expunerea lor detaliată, însă, va trebui să facem apel la patru cărţi. Prima este *Totem şi tabu* (1913). Aceasta este adesea considerată ca fiind cea mai mare realizare literară a lui Freud, care recunoaşte el însuşi că cel de al patrulea eseu este lucrarea sa cea mai bine scrisă. Ne vom ocupa de ea în mod separat, în capitolul 2. Celelalte trei cărţi importante sunt *Viitorul unei iluzii* (1927), *Angoasă şi civilizaţie* (1930) şi *Moise şi monoteismul* (1939) şi le vom discuta în capitolul 3.[44]

Deşi este adevărat că fiecare din aceste patru cărţi abordează fenomenul religiei dintr-un unghi diferit, o temă constantă apare în asocierea, deja menţionată, dintre *religie şi nevroză.* Repet, pentru Freud, religia este o nevroză universală a umanităţii şi nicăieri el nu se abate de la această teză. Într-adevăr, nevroza nu numai că explică originea religiei, ci şi permanentul ei suport. Ca un prolog la discuţia noastră trebuie, aşadar, să ne punem întrebarea: Ce este nevroza? Iar ca să găsim răspunsul, este necesar să ne întoarcem, pentru foarte scurt timp, la cele două componente primare ale sale: refularea şi complexul Oedip.

Cea mai importantă supoziţie a întregii teorii psihanalitice este că există procese mentale inconştiente şi că aceste procese sunt cauza anumitor categorii de tulburări care nu pot fi explicate ca rezultat al unor maladii organice. Tulburarea care a atras în primul rând atenţia lui Freud asupra acestui lucru a fost paralizia isterică: absenţa oricărei cauze fizice a acesteia, cum ar fi o disfuncţie în sistemul nervos central, sugera că era vorba de o tulburare mentală, "nevrotică" la origine. În colaborare cu primul său asociat. Joseph Breuer, Freud susţinea, în *Studii asupra isteriei* (1895), că asemenea cazuri de isterie erau de fapt rezultatul unor scene din trecutul trăit de pacient (traume) — "Istericii — după cum ne amintim — suferă îndeosebi de reminiscenţe"[45] — şi că, pe de altă parte, amintirea sau reproducerea acestor traume sub hipnoză are ca rezultat dispariţia treptată a simptomelor isterice. Această concluzie surprinzătoare — pe care Freud şi Breuer au confirmat-o în repetate rânduri în studiile lor de caz[46] — l-a făcut pe Freud să postuleze o altă caracteristică a nevrozelor,

pe care mai târziu a descris-o ca fiind "*piatra unghiulară pe care se sprijină întreaga structură a psihanalizei*"[47]. Este fenomenul cunoscut sub numele de *refulare.*

Refularea este mecanismul prin care spiritul opreşte trăirea traumatică din trecut, sau emoţiile asociate cu aceasta, să treacă din inconştient în conştient. În acest sens, refularea este o formă de uitare, un fel de gardian sau cenzor care stă în faţa uşii conştiinţei, interzicând intrarea în memorie[48] a acelor reminiscenţe pe care le găseşte a fi dureroase sau scandaloase. În consecinţă, refularea este un agent activ, suficient de puternic ca să reziste la impulsiile venite din inconştient, agent aflat pururea în alertă. Astfel, necunoscut de către individ, există un permanent conflict între inconştient şi conştient, conflict din care iau naştere tulburările "nevrotice". Emoţia din trecut caută să se descarce şi să devină conştientă, dar, văzându-se repudiată şi refulată, se canalizează în producerea de simptome nevrotice. Ea devine ceea ce Freud numeşte o "formaţie de compromis", un produs derivat al antagonismului interior, realizat în apariţia de isterii, obsesii, fobii şi anxietăţi.

Că nevroza este rezultatul refulării este o axiomă a psihoterapiei de care Freud nu s-a despărţit niciodată. O alta se referă la caracterul a ceea ce este refulat. Încă din 1896 el a enunţat teza că "la baza fiecărui caz de isterie există *unul sau mai multe incidente de experienţă sexuală prematură*, incidente care aparţin primilor ani ai copilăriei".[49] Ideea lui Freud despre instinctele sexuale înnăscute ale individului (cărora el le dădea numele generic de "libido") a suferit mai multe permutaţii. Prima sa teorie, abandonată în 1897, susţinea că principala cauză a nevrozei era seducerea copilului de către adult; din 1905, însă, o dată cu apariţia celor *Trei studii privind teoria sexualităţii*, el a fost capabil să-şi consolideze concepţia despre sexualitate, definind nucleul fiecărui caz de nevroză în termenii impulsurilor sexualităţii *infantile* şi îndeosebi în cei ai relaţiei libidinale specifice dintre copil şi părinţii săi, prin care orice individ trece. Această relaţie este caracterizată printr-un ataşament emoţional la părintele de sex opus şi o atitudine de rivalitate faţă de părintele de acelaşi sex. Acestei situaţii, ca şi întregii structuri mentale asociate cu aceasta, Freud i-a dat numele de *complexul Oedip*, după legenda greacă a regelui Oedip, care şi-a ucis tatăl şi s-a căsătorit cu mama sa. "*Când băiatul (de la vârsta de doi sau trei ani) a intrat în faza falică a dezvoltării sale libidinale, el simte senzaţii plăcute în organul său sexual şi învaţă să şi le procure după bunul plac prin excitare manuală, devenind adoratorul mamei sale. El doreşte să o posede corporal în modul în care a ghicit din observaţiile şi intuiţiile sale asupra vieţii sexuale, încercând să o seducă prin arătarea organului lui viril, de a cărui posesie este mândru. Într-un cuvânt, masculinitatea sa trezită de timpuriu caută să ia locul tatălui lângă mamă; în orice caz, tatăl a fost până acum modelul său invidiat, care poseda puterea fizică percepută de el şi de autoritatea cu care îl vedea învestit. Tatăl său devine acum rivalul care îi stă în cale şi pe care ar dori să-l înlăture. Dacă, atunci când tatăl lipseşte, îi este permis să împartă patul cu mama sa, iar când tatăl se reîntoarce este din nou alungat de aici, satisfacţia sa când tatăl dispare şi dezamăgirea când el reapare sunt experienţe profund trăite. Acesta este subiectul complexului Oedip, pe care legenda greacă l-a transpus din lumea fanteziei copilului în aşa-zisa realitate. În condiţiile civilizaţiei noastre, îi este de regulă sortit un sfârşit spăimos."* 50

Avem acum o idee mai clară despre ceea ce este nevroza. Nevroza este rezultatul sexualităţii exprimate. Mai exact, boala nevrotică generată de componenta sexuală a trăirii traumatice şi tocmai acest element, cât şi amintirile legate de el caută individul să le refuleze. Putem fi şi mai concreţi. Ceea ce este refulat nu este ceva neobişnuit vieţii sexuale, ci ceva care este o parte normală a fiecărei copilării — complexul Oedip —, dar care conţine impulsuri pe care nevroticul le consideră scandaloase şi ameninţătoare, anume incestul cu mama şi ura tatălui. Aceste două impulsuri instinctuale sunt cele supuse refulării, excluse de la reproducerea în memorie, dar care totuşi se dezlănţuie şi îşi găsesc descărcarea în simptomele nevrozei. În acest sens, aşadar, nevroza rezultă dintr-o formă incompletă de refulare. Expulzat din conştiinţă, libidoul zăgăzuit forţează totuşi revenirea în conştiinţă şi găseşte o ieşire anormală în simptomele nevrozei şi în afectele ataşate acesteia.

Cu riscul de a complica lucrurile, am nota că divizarea bipartită a spiritului de către Freud în conştient şi inconştient a făcut loc, la începutul anilor 1920, unei diviziuni tripartite: Sinele, Eul şi Supraeul. Menţionez aceasta numai pentru că ultimele sale scrieri despre religie reflectă o asemenea schimbare. În Sine găsim impulsiile inconştiente şi instinctele care îl motivează pe individ, cele primare fiind impulsul sexual (libido) şi trebuinţa plăcerii, o clasificare care a fost revizuită mai apoi în două clase de instincte generale: instinctul vieţii (Eros) şi instinctul morţii (Thanatos). Eul, pe de altă parte, se ocupă cu realitatea, prima realitate fiind conştiinţa noastră despre eurile corporale. În consecinţă, personalitatea se dezvoltă în relaţie cu Eul şi prin conflictul Eului cu lumea externă. Sarcina primară a Eului este, aşadar, autoconservarea, aceasta căutând să controleze nu pur şi simplu lumea din afara sa, ci şi lumea internă a Sinelui. În mod corespunzător, principalul obiectiv al Sinelui este plăcerea, iar principalul obiectiv al Eului este securitatea. În mod similar, dacă procesele mentale ale Sinelui nu sunt supuse unor legi logice şi sunt inconştiente, procesele Eului, deşi uneori inconştiente, sunt în general conştiente sau preconştiente, de fapt capabile să devină conştiente. La rândul său, Supraeul este iniţial asociat cu atitudinea individului faţă de părinţi. Părinţii înseamnă familia, tradiţiile rasiale şi naţionale, laolaltă cu cerinţele culturii, întărite de profesori şi de instituţii. Ca şi Sinele, Supraeul reprezintă trecutul: Sinele deţine influenţele eredităţii, iar Supraeul încorporează influenţele venite din partea celorlalţi oameni; între Sine şi Supraeu se situează Eul, care este determinat exclusiv de experienţele individului. Potrivit concepţiei lui Freud, toate aceste trei instanţe sunt în conflict, iar acest conflict este sursa majoră de tulburări psihice. Instinctele irezistibile ale Sinelui sunt în conflict cu Eul, care caută să controleze aceste instincte aşa cum o scoate la capăt cu lumea exterioară. Supraeul, în acelaşi timp. mediază între Eu şi Sine, aducând cu sine standardele şi idealurile învăţate de la părinţi şi de la societate în general. Îl simţim ca pe "conştiinţa noastră morală", adesea mai riguroasă în exigenţele sale decât orice părinte. Aşadar, Eul are a satisface cerinţele instinctive ale Sinelui şi dictatul moral al Supraeului.

Deşi noţiunea freudiană de Supraeu este un important adaus conceptual, ea nu răstoarnă teoria refulării, ci o suplimentează. Esenţa rămâne intactă: nevroza priveşte sexualitatea reprimată a pacientului sau, ca să folosim noua terminologie, refularea de către Eu a impulsurilor instinctuale, localizate în Sine. Încă o dată, materialul refulat luptă contra

destinului său şi îşi crează noi căi de represie asupra cărora Eul nu are nici un control, anume simptomele. La această situaţie, însă, adăugăm acum noul ingredient. Supraeul, acţionând din interiorul inconştientului şi infuzat cu moralitatea familiei şi culturii, instigă încă şi mai agresiv pentru suprimarea instinctelor emanate de Sine, admonestează Eul, se situează deasupra acestuia, atât ca gardian cât şi ca model, pedepsind orice abatere cu mustrări de conştiinţă. De regulă, Eul ascultă de exigenţele morale ale Supraeului, dar uneori poate reacţiona faţă de un Supraeu exagerat de aspru prin refularea unei părţi din acesta. Astfel ia naştere, spune Freud, sentimentul inconştient de culpabilitate atât de tipic pentru nevrotici.

Toate categoriile introduse de Freud în expunerea sa generală despre nevroze reapar în analiza consacrată religiei ca nevroză. Într-adevăr, dată fiind legătura strânsă dintre nevroză şi refularea sexuală, nu este surprinzător să constatăm că teoria freudiană a sexualităţii stă în centrul concepţiei sale despre originea şi caracterul credinţei religioase. Într-un cuvînt, *Freud sexualizează religia.* Urme ale acestei argumente au şi fost detectate în primele eseuri, îndeosebi în articolul despre practicile religioase, din 1907; dar din 1913, o dată cu publicarea eseului *Totem şi tabu,* aceasta a devenit absolut dominantă. Este cea dintâi poate cea mai de succes analiză a lui Freud cu privire la religie, în care el stabileşte principiul central al teoriei sale: că începuturile religiei pot fi explicate în termenii complexului Oedip.

NOTE

[1] Anatomia sistemului nervos central a fost o disciplină în care l-a introdus de fapt Theodor Meynert (1833-1892), "*a cărui operă şi personalitate m-au captivat încă din anii studenţiei"* (Sigmund Freud, *"Autobiografie",* traducere, cuvânt introductiv, două capitole adiţionale şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993. p. 14). (Nota trad.)

[2] "An Autobiographical Study" (1925), în *The Penguin Freud Library,* traducere din limba germană sub coordonarea editorială generală a lui James Strachey, Penguin Books, London, 1986, vol. 15, p. 200. Această ediţie va fi citată de acum încolo cu iniţialele *PFL. Standard Edition of the Complete Psychohgical Works of Sigmund Freud,* traducere şi editare de James Strachey, în colaborare cu Anna Freud, The Hogarth Press, London. O voi cita în continuare prin iniţialele *SE.*

[3] *Studies on Hysteria (*1895), *PFL* (1991), 3:56.

[4] "Sigmund Freud: A Sketch of his Life and Ideas", PFL (1979), 10:17.

[5] Sigmund Freud, *Interpretarea viselor,* traducere, preambul la versiunea în limba română şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993. (Nota trad.)

[6] Sigmund Freud, *Trei studii privind teoria sexualităţii,* în *Opere,* III, *Psihanaliză şi sexualitate,* traducere, eseu introductiv şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994. (Nota trad.)

[7] Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work,* Hogarth Press, London, 1953, vol. I, p. 22.

[8] Scrisoare din 6 mai 1926, în *Letters of Sigmund Freud,* ed. Ernest Freud, trad. Tania şi James Stern, Basic Books, New York, 1960, p. 366.

[9] Pentru cele ce urmează îi sunt îndatorat lui Reuben M. Rainey, *Freud as student of Religion: Perspectives on the Background and Development of his Thought,* American Academy of Religion & Scholars Press, Missoula, Montana, Dissertation Series, 7, 1975.

[10] Apud Rainey, *op. cit.,* nota 6, pp. 43-44.

[11] Sigmund Freud, "Moise al lui Michelangelo", în *Scrieri despre literatură şi arta,* traducere şi note de Vasile Dem. Zamfirescu, prefaţă de Romul Munteanu, Editura Univers, Bucureşti, 1980, pp. 155-192.

[12] Cf. "The Moses of Michelangelo" (1914), *PFL(* 1985), 14:251-282. În mod clar Freud se identifică cu figura lui Moise, în special cu referire la relaţia cu Jung, pe care îl numeşte al său "Iosif. Cf. Jones, *Life and Work, op. cit.,* vol.2, p. 37.

[13] Jones, *op. cit.,* nota 4, p. 21. Influenţa dădacei este arătată în detaliu de C. Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious,* The Guilford Press, London/New York, 1988, pp. 3-30. Teza lui Vitz este că Freud a manifestat o puternică atracţie faţă de creştinism, transmisă de dădaca sa şi legată de speranţa întoarcerii ei şi, de asemenea, de speranţa mântuirii. Acest punct de vedere este sprijinit de E. Velikovsky, "The Dreams Freud Dreamed", *Psychoanalysis Review* (1943), 30:487-511. Cf. Gregor Zilboorg, *Psychoanalysis of Religion,* ed. Margaret Stone Zilboorg (1967), p. 139; şi a sa *Freud on Religion,* Geoffrey Chapman, London, 1958, pp. 58-59.

[14] Paul Roazen dă de înţeles că sentimentele lui Freud faţă de religie e mai ambivalenţe decât credea el. "Ori de câte ori Freud se arăta intolerant, probabil că ceva din el era ameninţat şi se poate ca el să fi fost mai implicat în problema religiei decât îşi putea da seama." *Freud and his followers,* Know, New York, 1975, p. 251.

[15] *Letters of Sigmund Freud, op. cit.,* nota 5, p. 22.

[16] "The Resistances to Psychoanalysis" (1925), *PFL* (1986), 15:273; în acelaşi articol Freud arată că ostilitatea iniţială faţă de psihanaliză era o formă de antisemitism îndreptată împotriva lui însuşi.

[17] Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time,* W.W. Norton, New York, vol...., p.10.

[18] Yosef Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable Interminable,* Yale University Press, New Haven/London, 1991, p. 116

[19] "Interpretations of Freud's Jewishness, 1924-1974", *Journal of History of the Behavioral Sciences,* 18:357-374.

[20] Citat de Siegfried Bernfeld, "Freud's Earliest Theories and the S... of Helmholtz", *The Psychoanalytic Quarterly (1944),* 13:341-362.

[21] Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis,* Yale University Press, New Haven/London, 1987, p. 60 dă următoarea explicaţie: "Emanciparea lui Freud de sub influenţa lui Brückel a constat nu în renunţarea la principii, ci în faptul că a devenit capabil să le aplice empiric la fenomenele mentale, dispensându-se de orice bază anatomică. Brücke ar fi fost uimit, ca să folosim un eufemism, dacă ar fi aflat că elevul său favorit, unul în aparenţă convertit la credinţa strictă, mai târziu, în faimoasa sa teorie a spiritului, a readus în ştiinţă ideile de «scop», «intenţie» şi .... care tocmai fuseseră abolite din univers. Noi ştim, însă, că dacă Freud ... readus (în universul ştiinţei — nota trad.), el a fost capabil să le reconcilieze cu principiile în spiritul cărora fusese instruit; el nu a abandonat niciodată determinismul în favoarea teleologiei". *(Op. cit.,* nota 4, vol. 1, p. 2!

[22] De fapt, o "pseudoprelegere". (Nota trad.)

[23] *PFL* (1991), 2:191.

[24] *Ibid.,* ,pp. 206-207.

[25] *Ibid.,* ,p.193

[26] *Ibid.,* p. 208.

[27] Emil Ludwig îl condamnă pe Freud: "Mii de oameni sănătoşi se declară bolnavi pentru că un om e bolnav şi cred că simptomele sumbre apărute în copilăria sa sunt comune tuturor. Lumea este sexualizată, orice motiv este pervertit la sursă, din cauză că o fire îndărătnică reuşeşte să-şi impună viziunile patologice în faţa unor oameni făcuţi dintr-un material mai puţin rezistent." *Doctor Freud,* Manor Books, New York, 1973, p. 282.

[28] Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză, Prelegeri de psihanaliza, Psihopatologia vieţii cotidiene,* traducere, studiu introductiv şi note de dr Leonard Gavriliu, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1980.

[29] A se vedea capitolul VIII ("Neîndemânări") din *Psihopatologia vieţii cotidiene.* (Nota trad.)

[30] *PFL* (1901), 5:223. Acest exemplu a fost inclus în ediţia adăugită din 1919. În aceeaşi carte, Freud dă alte două exemple de încercare de a influenţa cursul unor evenimente printr-un act sacrificial: el previne un rău prin spargerea unei Figurine egiptene (p. 223); apoi: "A existat recent acasă la mine o perioadă în care sticlăria şi vesela din porţelan au suferit un adevărat masacru; eu însumi am contribuit la acesta într-o măsură considerabilă. Însă această mică endemie psihică era uşor de explicat: eram la câteva zile după căsătoria fiicei mele mai mari. În această împrejurare solemnă există şi obiceiul de a sparge obiecte din sticlă sau porţelan, însoţit de urări de fericire" (p. 227). Ernest Jones raportează un altul: în 1925, în timp ce-şi aştepta fiica la gară, Freud a pierdut un *pince-nez,* socotind că în felul acesta o va proteja oarecum de accident. *op.cit.,* nota 4, vol.3, p. 409).

[31] Jones, *op. cit.*, nota 4, vol. 3,p. 418.

[32] "The Uncanny", *SE,* XVII: 240-241.

[33] Jones, *op. cit.,* nota 4, vol. 3, p. 408.

[34] On the History of the Psychoanalytical Movement" (1914), *PFL* 1986), 15:85. Sunt de notat, de asemenea, comentariile lui Jung: "Încă îmi mai pot aminti perfect ce mi-a spus Freud: «Dragul meu Jung, promite-mi că nu vei abandona niciodată teoria sexuală. Acesta este lucrul cel mai esenţial dintretoate. Vezi, trebuie să facem din asta o dogmă, o fortăreaţă de neclintit." Oarecum uluit, l-am întrebat: «Fortăreaţă împotriva a ce?» La care a replicat: «Împotriva mareei negre de nămol —, iar aici a ezitat un moment, după care a adăugat — de ocultism". *Memories, Dreams, Reflections,* Aniela Jaffe, trad. Richard şi Clara Winston, Pantheon Books, New York, 1953, p. 150. A se vedea şi în cartea de fată, capitolul 6, paragraful "Disputa cu Jung".

[35] *Freudiana, including Unpublished Lettersfrom Freud, Havelock Ellis, ..., Bernard Shaw, Romain Rolland, et alti,* Sci-Art Publishers,Cambridge, ss.1957, p.25.

[36] "Reminiscenses of Freud and Jung", *Freud and the 20th Century,* ed. Benjamin Nelson,The World Publishing Company, Cleveland/New York, 1957, p.67.

[37] În "New Introductory Lectures on Psychoanalysis" (1933), *PFL ,* 2:60-87.

[38] Culese de Rainey, op cit., nota 6. pp. 129-150.

[39] *PFL* (1991), 5:321-322.

[40] *PFL* (1985). 13:40. În *A Short Account of Psychoanalysis* (1924), Freud scrie: "... este imposibil să-ţi scape impresia de perfectă corespondenţă care poate fi descoperită între acţiunile obsesive ale anumitor pacienţi obsesivi şi ritualurile credincioşilor din toată lumea. În unele cazuri, nevroticii obsesionali se comportă realmente ca o caricatură de religie privată, aşa încât parcă încearcă asemuirea religiilor oficiale cu o nevroză obsesională care a fost anuată prin faptul că a devenit universală. Această comparaţie care, desigur, este extrem de supărătoare pentru toţi credincioşii, s-a dovedit foarte rodnică pe plan psihologic, întrucât psihanaliza a descoperit curând, în cazul nevrozei obsesionale, ce forţe sunt în luptă una cu alta aici, până când conflictul lor îşi găseşte expresia în ceremonialul acţiunilor obsesive. Nimic similar nu a fost sugestiv în cazul ceremonialului religios până ce, examinându-se retrospectiv sentimentul religios până la relaţia cu tatăl, în profunzime, a fost posibil să se descopere şi în acest caz o situaţie dinamică analoagă". *PFL,* 15:178-179.

[41] *Ibid.,* p. 31.

[42] *Ibid.,* .p.216.

[43] *PFL* (1990), 14:216.

[44] A se vedea Sigmund Freud. *Opere* I, *Totem şi tabu. Momonoteismul, Angoasă în civilizaţie. Viitorul unei iluzii,* traducere, stiudiu introductiv şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

[45] *Studies on Hysteria, PFL* (1991), 3:58.

[46] Cel mai faimos fiind acela lui lui Breuer (1895): cazul Anna O. A se vedea *ibid.,*pp. 73-102, precum şi în cartea de faţă, în Introducere, "Scurtă biografie".

[47] "On the History of the Psychoanalytic Movement" (1914), *PFL* 15:73. |A se vedea şi Sigmund Freud. *Opere,* IV, *Începuturile în psihanalitice, Sfera de interes faţă de psihanaliză, Prelegeri ţinute la University, Psihopatologia vieţii cotidiene,* traducere, avanprefaţă şi note dr. Leonard Gavriliu; cu o prefaţă postumă, de acad. Vasile Pavelcu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1996| (Paranteza trad.).

[48] Inadvertenţă: unde să se găsească "reminiscenţele" dacă nu în memorie. (Nota trad.)

[49] "The Aetiology of Hysteria" (1896), *SE,* II: 203.

[50] "An Outline of Psychoanalysis" (1940), *PFL* (1986), 15:423

2. TOTEM ŞI TABU

Totem şi tabu (1913)

Am şi văzut cum, încă din 1907, Freud a făcut o analogie între comportamentul obsesional al nevroticilor şi comportamentul oamenilor religioşi. În *Totem şi tabu* este vizibilă intenţia de a stabili şi mai detaliat această legătură. Subintitulată "Unele corespondenţe în viaţa psihică a primitivilor şi nevroticilor"[1], cartea este contribuţia majoră a lui Freud la

antropologia socială, deşi, cum el însuşi admite, a scris-o într-o manieră marcat speculativă. *"Sunt pe deplin conştient* — scrie el în Prefaţă — *de deficienţele acestor studii"*[2] şi în repetate rânduri Freud este aproape conciliant cu privire la lipsa sa de cunoştinţe în anumite domenii. Dar deşi empirică, aceasta rămâne una dintre cele mai provocatoare şi influente cărţi. Deşi iniţial stimulat de opera lui Wilhelm ...ndt şi Carl Gustav Jung, sursele principale ale lui Freud sunt *Originea omului* (1871) de Darwin. *Prelegeri asupra religiei semiţilor* 1989) de W. Robertson Smith, *Legea primitivă* (1903) de Atkinson, *Creanga de Aur* (1890) şi *Totemism şi exogamie* (1910) de Sir James Frazer. Cartea cuprinde patru eseuri, pe care le vom examina pe fiecare în parte:

"Primul eseu este intitulat "Teama de incest". Este, spune Freud, una dintre cele mai surprinzătoare descoperiri de antropologie faptul că la popoarele primitive, cum sunt aborigenii din Australia, relaţiile sexuale, departe de a fi neîngrădite, sunt în realitate supuse unor restricţii severe şi special incestul este un tabu chiar mai strict decât la comunităţile civilizate. Într-adevăr, tabuul incestului este atât de extensiv, încât dus la un sistem cunoscut drept "exogamie", care cere ca partenerul sexual să fie căutat în afara grupului social nemijlocit (tribul). Această interdicţie, susţine Freud, este ea însăşi legată de *totemism.* Ce este totemul? Totemul este de obicei un animal — iar uneori o plantă sau un fenomen natural, ca ploaia sau apa —, care este considerat de trib a fi spiritul său păzitor şi oracol, din această cauză membrii săi având obligaţia sacră de a nu ucide, distruge sau mânca totemul. La fel de semnificativ, totemul este socotit strămoşul comun al clanului, care de aceea îi tratează pe toţi membrii ca şi cum ei ar fi rude de sânge sau ar forma o singură familie. Tocmai această înrudire totemică este aceea care explică în linii mari exogamia: nu pur şi simplu relaţiile incestuoase reale sunt interzise, ci şi orice relaţii sexuale între membrii acelui grup totemic.

În cel de al doilea eseu al său, intitulat "Tabuul şi ambivalenţa impulsurilor afective", Freud scoate în evidenţă remarcabila similitudine dintre tabuurile societăţilor totemice şi tabuurile individuale descoperite la nevroticii obsesionali. Într-adevăr, atât de mari sunt aceste similitudini, încât s-ar cuveni ca pacienţii obsesionali să fie descrişi ca suferind de "boala tabuului"[3]. Prima şi cea mai evidentă similaritate este credinţa că vătămarea tabuului ar conduce la dezastru. Nu este necesară o ameninţare cu pedeapsa venită din exterior şi nu este specificată natura prejudiciului, dar persoana implicată va avea sentimentul nedefinit că violarea tabuului va duce la consecinţe dezastruoase. Există şi alte similarităţi: orice obiect sau persoană asociate cu ceea ce este tabu sunt la rându-le tabu; iar tabuurile pot fi ridicate prin acte ceremoniale cum este spălatul. Dar cea mai importantă similitudine constă în ceeea ce Freud numeşte condiţia de "ambivalenţă", care este dorinţa de a face ceea ce este interzis: *"Dar din faptul că tabuul s-a menţinut ... reiese că dorinţa primordială de a face ceea ce este interzis a dăinuit la popoarele primitive dominate de tabu. Acestea, deci, au adoptat ...de interdicţiile lor tabuiste o* atitudine ambivalentă; *în inconştientul lor mai degrabă le-ar încălca, dar le este teamă s-o facă; şi le este teamă tocmai pentru că ar avea poftă s-o facă, iar frica este mai tare decât dorinţa. Dar, în cazul fiecărei persoane izolate din popor dorinţa aceasta este inconştientă, ca şi la nevrotic."* [4]

Aceasta ne ajută să explicăm de ce cineva care violează tabuul devine el însuşi tabu: el posedă puterea de a-i ispiti pe alţii să-i urmeze exemplul,

puterea de a trezi dorinţe interzise la ceilalţi. Comunitatea trebuie să se protejeze în mod corespunzător împotriva "riscului imitaţiei". Orice violare a tabuului trebuie de aceea răzbunată grabnic spre a-i opri pe alţii să acţioneze în acelaşi fel ca infractorul. Aceasta explică puterea de contagiune inerentă obiectului tabu: *"înclinaţia omului de a-şi reaminti dorinţa sa interzisă şi aceea, în aparenţa mai importantă, care îl momeşte să încalce interdicţia, în profitul acestei dorinţe"*[5]. A impune un tabu înseamnă, aşadar, a renunţa la ceva dezirabil. Oare de ce — se întreba Freud — se impun asemenea interdicţii drastice?[6] Faptul că cele mai vechi şi mai importante tabuuri se referă la cele două legi fundamentale ale totemismului — să nu ucizi animalul-totem şi să eviţi relaţiile sexuale cu membrii de sex opus din clanul totemic — arată că acestea sunt cele mai vechi şi puternice *dorinţe* umane, care funcţionează şi în cadrul prohibiţiilor obsesionale ale nevroticilor. Acesta este, am putea spune, punctul lor de contact, nu pur şi simplu ca moştenire istorică din timpurile primitive, ci ca o caracteristică proprie umanităţii. Aici, la urma urmelor, istoria confirmă un instinct înnăscut *(an innate instinct).*

Cel de al treilea eseu al lui Freud, "Animism, magie şi atotputernicia ideilor", ne oferă în multe privinţe o neaşteptată întrerupere în fluxul argumentării sale pe tema totemismului. După cum arată titlul, eseul include o extinsă analiză a animismului, pe care Freud, pe urmele lui Edward Tylor (1832-1917)[7], îl consideră "temelia" tuturor religiilor. Scopul principal al acestui capitol este, însă, să dea răspuns unei întrebări rămase în suspensie în capitolul precedent. Violarea tabuului, aşa cum am văzut, aduce nenorocire, pe când respectarea sa evită nenorocirea. Întrebarea este: De ce se crede că există o legătură între acestea? Ce îi face pe oameni să creadă că făcând sau nefăcând ceva ceva care, dacă stăm să ne gândim, poate părea o bagatelă sau chiar neghiobie — ar avea consecinţe de o enormă importanţă, în bine sau în rău? De ce unele triburi cred că a intra în casa regelui este un act funest? De ce alţii cred că măcelărirea unui buhai va face să crească recolta? Şi oare sunt aceste credinţe cu adevărat diferite de convingerea obsesională a unei tinere fete că regulata spălare a unui lighean va reduce posibilitatea ca sora ei să divorţeze? În toate aceste cazuri, tocmai distanţa dintre *acţiune* şi *rezultat* este aceea care sugerează că a crede că există o conexiune cauzală între ambele este de natură psihogenetică.

Cum să ne explicăm această conexiune? Aceasta se explică — spune Freud — prin operaţia de "omnipotenţă a ideilor". Această expresie ne spune el, i-a fost dată de "Omul cu şobolani" (Ernst Lanzer, un nevrotic obsesional în vârstă de 29 de ani, tratat pentru prima dată de Freud în 1907[8]. Nu vom intra aici în toate detaliile cazului. Este destul să spunem că viaţa acestui pacient al său era dominată de o mulţime de premoniţii, compulsii şi ritualuri şi că obsesiile sale erau destinate să prevină prejudicierea a două fiinţe omeneşti pe care le iubea mult: tatăl său, care murise de opt ani (sic! — L.G.) mai înainte, şi femeia pe care o venera. De exemplu, în timpul furtunilor, el trebuia să numere compulsiv, între fulger şi tunet, gândind că într-un fel oarecare ar proteja-o pe fată; o dată, lovind cu piciorul o piatră, s-a simţit obligat să o înlăture din drum, căci îi venise ideea că trăsura prietenei sale, trecând pe acolo, ar fi putut avea un accident periculos din cauza pietrei; noaptea se complăcea în fantazarea favorită că tatăl încă mai era in viaţă şi se lansa în ritualuri complicate, cu intenţia de a-l impresiona prin hărnicia sa, pe când alteori îi era teamă că

dacă s-ar fi căsătorit cu acea fată, ceva îngrozitoru i s-ar fi putut întâmpla tatălui său în lumea de dincolo. Toate acestea culminau în groaza copleşitoare de şobolanul lui Lanzer, pe care Freud o raportează la teama tânărului că acea tortură anală dezgustătoare, despre care auzise de la un căpitan ceh în timpul unor manevre militare, ar fi putut fi aplicată ambelor fiinţe care îi erau dragi. Ceea ce are însă importanţă pentru noi este faptul că Lanzer a utilizat expresia "omnipotenţa ideilor" spre a descrie modul aproape misterios în care gândurile sale păreau să controleze realitatea. "*...pe neaşteptate întreba de sănătatea unei cunoştinţe pe care nu o văzuse de multă vreme, auzea că tocmai a murit, ca şi cum un mod telepatic i-ar fi parvenit de la aceea persoană. Dacă, fără nici o intenţie serioasă, înjura pe vreun străin, putea fi sigur că omul avea să moară puţin după aceea, aşa încât să se simtă responsabil de moartea lui. Toţi nevroticii obsesionali sunt superstiţioşi în felul acesta, de altfel împotriva judecăţii lor critice."*[9]

Omnipotenţa ideilor, cu alte cuvinte, este o sfidare a realităţii, mai degrabă, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, este o supraestimare a puterilor spiritului de a controla lumea exterioară. Iar lucrul acesta este cel mai vizibil la nevroticii obsesionali. Nu este pur şi simplu vădit de faptul că, exact ca şi la ceilalţi nevrotici, simptomele lor se dezvoltă din distorsiuni ale realităţii, ci, lucru mai specific, obsesiile lor sunt în mod invariabil destinate să pareze acele presimţiri de dezastre cu care debutează de obicei nevroza. Omnipotenţa ideilor, în acest caz, implică o pierdere a relaţiei cu realitatea şi este parte a procesului prin care nevroticii se *apără* împotriva propriilor lor impulsuri instinctuale refulate, iar în acelaşi timp se *scuză* că le au. Mai mult, dacă omnipotenţa ideilor este o funcţie a nevrozei, o analiză a operaţiilor acesteia într-un caz dat ne va furniza o informaţie de preţ cu privire la natura a ceea ce este refulat. Iar rezultatul unei asemenea analize nu va fi greu de prezis, căci omnipotenţa ideilor este un alt exemplu al puterii ambivalenţei. Cu alte cuvinte, acţiunea mentală, care construieşte o lume fantastică prin care gândirea controlează realitatea este împuternicită cu comanda de a interzice ceea ce în acelaşi timp dă satisfacţie; în aceeaşi măsuri credinţa, de exemplu, că un anumit obiect totemic are atât puterea de a proteja cât şi de a pedepsi îşi are originea în aceeaşi situaţie ca toate nevrozele, anume în necesitatea de a ţine departe cerinţele libidinale ale complexului Oedip.

Trebuie acum să căutăm a înţelege cum conectează Freud omnipotenţa ideilor la comportamentul religios ca atare. Aici factorul crucial este analiza făcută *animismului.* Acesta este un sistem de gândire care, deşi nu este el însuşi religie, *"conţine temeliile pe care se va clădi mai târziu religia"*[10.] Animismul este doctrina sufletelor sau, mai precis, credinţa că toate obiectele din lume, animate şi neanimate, sunt "animate" de nenumărate fiinţe spirituale, unele binevoitoare, altele rău voitoare. Nici indivizii umani nu sunt scutiţi: sunt şi ei locuiţi de spirite similare, care au capacitatea de a migra de la o fiinţă umană la alta. La problema practică a modului de a stăpâni aceste spirite, oamenii primitivi au răspuns prin născocirea unui întreg corp de învăţături cunoscute sub numele de "vrăjitorie" sau "magie". În vrăjitorie spiritele sunt influenţate aproape în acelaşi mod în care se încearcă influenţarea oamenilor: ele sunt împăcate, despăgubite, îmbunate, intimidate etc. Magia este diferită: ca este mai puţin interesată de controlul spiritelor şi mai mult de subjugarea fenomenelor naturale şi de trebuinţa de a da indivizilor

puterea de a se proteja ei înşişi de duşmani sau de a le aduce daune. Freud îl urmează pe Frazer, clasificând magia în două grupe. În prima intră magia "imitativă" sau "homeopatică", unde se presupune o similaritate între actul săvârşit şi rezultatul scontat (de exemplu, folosirea unei efigii spre a răni un duşman, stropirea cu apă spre a aduce ploaia, practicarea actului sexual sprea a spori fertilitatea pământului semănat). În grupa a doua găsim magia "contagioasă", în care se presupune nu o simplă similaritate, ci o legătură spaţială reală între act şi rezultat (de exemplu, intrarea în posesia părului unui duşman spre a-i aduce vătămări, mâncarea trupului acestuia spre a-i lua puterea, vindecarea unei răni prin tratarea armei care a făcut-o). În ambele grupe, spune Freud, vedem la lucru principiul de baza al magiei: *"mistaking an ideal connexion for a real one*"[11], eroare rezultată din *"nemărginita credinţă a omului primitiv în puterea dorinţelor sale. Motivul pentru care ceea ce el iniţiază prin mijloace magice ajunge să se întâmple este, în definitiv, pur şi simplu faptul că vrea lucrul acesta. S-o spunem de la bun început, aşadar, că accenul se pune exclusiv pe dorinţa sa"*[12].

Nu este greu de văzut unde ne duce această expunere despre animism. Duce la identificarea de către Freud a omnipotenţei ideilor cu *principiul fundamental al magiei* pus la lucru în animism. Constată în animism exact aceeaşi supraevaluare a proceselor mentale, în ceea ce priveşte capacitatea lor de a controla sau transforma realitatea, ca în nevroza obsesională: nu se crede că gândurile sunt libere, ci mai degrabă că simpla lor exprimare va conduce la realizarea lor. Aceasta îi permite lui Freud să definească animismul drept prima *teorie psihologică* despre natura fiinţelor umane şi lumea lor. Animismul este primul sistem de gândire în care vedem o deplasare de la realitatea nesatisfăcătoare şi neguvernabilă la lumea mult mai atrăgătoare a fanziei, în care realitatea pare mai puţin străină, deoarece poate fi controlată într-o anumită măsură prin ceremoniale magice.

În cele de mai sus se constată legătura animismului cu religia. Religia conţine aceeaşi îndepărtare de lumea reală, iar în practicile religioase vedem aproape acelaşi zbor în fantezie. Aşadar, a numi religia nevroză obsesională universală este a face mai mult decât a o alia cu anumite tulburări mentale: este a dezvălui o parte din propria sa temelie istorică ... animismul, şi de a o concepe ca pe un alt exemplu despre cum operează omnipotenţa ideilor, mecanismul primar al nevrozei obsesionale; cu alte cuvinte, religia este copilul animismului, nu pur şi simplu pentru că ea moşteneşte credinţa în existenţa fiinţelor spirituale — idee care, după opinia lui Freud, stă la baza oricărei credinţe religioase — ci pentru că aplică şi ea procedeele magice pentru a controla naatura şi a potoli puterile spirituale, exteriorizate acum sub formă de zei. Religia se afirmă astfel ca o formă de superstiţie, iar actele religioase obsesionale ca acte de magie: ele devin, ca să zicem aşa, modern echivalent al ceremonialelor de animism, cu propriile sale interdictii, precauţii, ispăşiri şi satisfacţii substitutive.

În cel de al patrulea eseu din *Totem şi tabu,* "Reîntoarcerea infantilă la totemism", Freud continuă principala sa argumentare. Aceasta este secţiunea istorică a cărţii şi, după mărturisirea lui Freud însuşi capitolul cel mai de succes; am putea adăuga că este şi cel mai cunoscut, conţinând o reluare în viziune proprie a teoriei lui Darwin despre hoarda primitivă.

Potrivit concepţiei lui Darwin, viaţa oamenilor primitivi o reflecta pe

aceea a maimuţelor superioare: ei trăiau în mici grupuri sau "hoarde" conduse de un tată puternic, care avea o mulţime de soţii şi de copii. Spre a-şi menţine poziţia, acest mascul dominator îi silea pe cei tineri să-şi caute soaţa în afara tribului, iar femelele tinere nu se puteau împerechea decât cu el. La această teorie Freud a adăugat alte două intuiţii *(insights).* Prima a fost extrasă din scrierile lui Atkinson: consecinţa practică a hoardei primare a fost exogamia pentru tinerii masculi. Din cauza geloziei şefului, exista o interdicţie asupra actului sexual, iar aceasta, ca urmare a dezvoltării totemismului, a devenit o reglementare totemică riguroasă. A doua intuiţie a fost extrasă din textele lui Robertson Smith. În a sa *Religion of the Semites,* Smith arată că o parte a sistemului totemic implică o ceremonie anuală cunoscută ca "prânz totemic", în care animalul-totem era sacrificat în mod ritualic şi mâncat de comunitate. O dată devorat, animalul-totem era apoi jelit, bocetul fiind urmat de o mare sărbătoare. Acest ceremonial sângeros, care le permitea membrilor clanului totemic să facă împreună ceea ce era interzis individual, era justificat prin aceea că stabilea o legătură sacră între adoratori şi zeul lor.

Freud utilizează teoriile lui Darwin, Atkinson şi Smith spre a propune următoarea reconstrucţie. Poziţia masculului dominator înăuntrul hoardei era invulnerabilă. Într-o zi fiii au colaborat la uciderea şi mâncarea şefului lor, iar prin aceasta nu numai că s-au identificat cu el şi au dobândit o parte din forţa sa, ci prin fapta lor au pus capăt hoardei patriarhale. Dar după aceea fiii, copleşiţi de vinovăţia a ceea ce făcuseră şi în lipsa unei individualităţi care să preia poziţia tatălui, s-au coalizat într-un clan, au adoptat practica exogamiei — prin aceasta înlăturând motivul principal al omorârii tatălui — şi au creat un substitut al tatălui sub forma totemului. Celebrarea anuală a prânzului totemic nu era nimic altceva decât comemorarea solemnă a crimei originare, a uciderii tatălui.

În mod nesemnificativ, Freud găseşte suport psihanalitic pentru identificarea totemului cu tatăl. El ne spune că copiii sufereau de complexul Oedip în mod obişnuit îşi deplasează frica de tată spre animale, dezvoltând fobii faţă de cai, câini, pisici, uneori păsări, mai frecvent faţă de mici creaturi cum sunt gândacii şi fluturii. Freud mai dă detalii asupra a trei cazuri: unul oferit de asociatul său, Sándor Ferenczi (cazul micului Arpád, un băieţel care manifesta o obsesie cu privire la puii de găină), altul oferit de dr. M. Wulff din Odesa (cazul unui băiat de nouă ani care suferea de teama de câini), al treilea fiind un caz propriu — cazul micului Hans. Pe acesta Freud l-a publicat în anul 1909, intitulându-l "Analiza fobiei unui băiat în vârstă de cinci ani"[13].

Micul Hans (numele real, Herbert) era fiul unui bărbat cu înclinaţii spre psihanaliză, criticul muzical Max Graf, cunoscut de Freud. În ianuarie 1908, tatăl băiatului i-a scris lui Freud, spunându-i că fiul său manifesta o fobie faţă de cai şi că refuza să iasă pe stradă. *"El îşi exprima teama — arată Freud — că un cal voia să intre în cameră şi să-l muşte; a reieşit că aceasta putea fi pedeapsa pentru dorinţa ca acel cal să cadă la pământ (adică să moară)"*[14]. După mai multe schimburi de scrisori şi după o scurtă consultare a băieţelului de către Freud, a fost pus un diagnostic. Micul Hans suferea de complexul Oedip. El îşi privea tatăl ca pe un competitor la favorurile sexuale ale mamei sale, dar în acelaşi timp nu putea scăpa de vechile sale sentimente de afecţiune şi admiraţie. În consecinţă, el a rezolvat această atitudine emoţională ambivalentă prin *deplasarea* sentimentelor sale ostile asupra unui animal, calul devenind astfel

"*substitutul* tatălui său"[15]. Deplasarea nu rezolvă totuşi problema, deoarece sentimentele ambivalente sunt acum orientate către animal, dar micul Hans continua să fie înfricoşat de cai, în acelaşi timp admirându-i. Avem aici o formă de ritual totemic: substituirea tatălui cu un anume obiect, deplasarea asupra acestuia a iubirii şi urii copilului. Aceasta, potrivit opiniei lui Freud, corespunde faptului contradictoriu că, în timp ce omorârea animalului este în general interzisă, atunci când are loc este un moment festiv: animalul este ucis şi apoi jelit.

Tocmai această probă psihanalitică îi permite lui Freud să meargă mai departe. Sisemul totemic este un produs al condiţiilor complexului Oedip. Prânzul totemic — spune Freud — este poate cea dintâi sărbătoare a omenirii; dar, lucru încă şi mai semnificativ, în comemorarea repetata a unui act criminal originar noi distingem începuturile religiei însăşi. Sursa sa a fost identificată de psihanaliză în ceea ce Freud a definit mai demult drept nucleul oricărui caz de nevroză, anume în complexul Oedip. Căci dacă animalul-totem este tatăl, atunci cele două mari tabuuri ale totemismului — tabuul care vizează incestul şi tabuul care vizează uciderea animalului-tolem — coincid aici cu cele două crime ale lui Oedip: descotorosirea de tată şi căsătoria cu mama. *"...Este suficient să admitem că banda de fraţi răzvrătită este dominată de sentimente contradictorii faţă de tată, sentimente care, după cum ştim, alcătuiesc conţinutul ambivalenţei complexului patern la fiecare dintre copiii noştri şi la nevrotici. Ei îşi urau tatăl, care, atât de puternic, stătea în calea nevoii lor de putere şi a pretenţiilor lor sexuale, dur totodată îl iubeau şi îl admirau. După care l-au suprimat, potolindu-şi ura şi realizând identificarea cu dânsul, trebuie să se fi lăsat pradă unor porniri afective exagerate. Faptul s-a petrecut sub forma căinţei, a conştiinţei vinovăţiei, care în acest caz se confundă cu remuşcarea resimţită în comun. Mortul devenea acum mai puternic decât fusese în viaţă: lucruri pe care şi azi le constatăm în soarta oamenilor. Ceea ce tatăl împiedicase odinioară prin însăşi existenţa sa, fiii îşi interziceau ei înşişi, într-o situaţie psihică pe care pihanaliza ne-a făcut-o cunoscută sub numele de «supunere retrospectivă». Ei îşi retractau fapta, declarând de nepermis omorârea totemului, substitutul tatălui, şi renunţând la avantajele determinate de aceasta, refuzând să aibă relaţii sexuale cu femeile pe care le eliberaseră. În felul acesta conştiinţa culpabilităţii fiului a generut cele două tabuuri fundamentale ale totemismului, care, tocmai de aceea, trebuia să concorde cu cele două dorinţe refulate ale complexului Oedip. Cine acţiona împotrivă se făcea vinovat de singurele două crime care îngrijorau societatea primitivă."*[16]

După Freud, aşadar, pretenţia totemismului de a fi prima religie se bazează pe primul dintre aceste tabuuri: interdicţia de a lua viaţa animalului-totem. Totemul a fost prima formă a substitutului tatălui, şi prin venerarea sa fiii îşi puteau manifesta remuşcarea pentru fapta originară, îşi alinau mistuitorul sentiment de vinovăţie şi astfel stabileau un nou legământ cu tatăl, prin care consimţeau să nu mai repete omorul tatălui lor real, în schimbul protecţiei şi oblăduirii: *"S-au format cu acest prilej trăsături care de atunci au rămas determinante pentru caracterul religiei. Religia totemică a rezultat din conştiinţa de vinovăţie a fiilor, ca o încercare de liniştire a acestui sentiment de culpabilitate şi de obţinere a reconcilierii cu tatăl ucis, printr-o supunere retrospectivă. Toate religiile de mai târziu nu sunt decât tot atâtea încercări de rezolvare a aceleiaşi probleme, încercări care variază potrivit cu gradul de civilizaţie în care au*

luat naştere şi care nu diferă unele de altele decât prin calea urmată pentru a găsi soluţia, însă toate reprezintă reacţii faţă de acelaşi mare eveniment prin care a debutat civilizaţia şi care de atunci încoace n-a încetat să neliniştească umanitatea"[17]

Aşadar, religia se bazează pe sentimentul vinovăţiei şi pe remuşcările asociate acestui sentiment. Dar cum se dezvoltă religia totemică, devenind credinţă într-un zeu? Lucrul acesta, arată Freud, s-a produs pentru că nici unul dintre fraţii care au colaborat la uciderea tatălui n-a fost capabil să-i ia locul, ceea ce a dus la o disperată tânjire după tatăl ideal, sentiment care creştea pe măsură ce ostilitatea iniţială faţă de tată descreştea. Aceasta şi-a găsit expresia la început în venerarea acelor indivizi care se distingeau faţă de ceilalţi, iar apoi în crearea zeilor. *"În felul acesta, de-a lungul unui mare interval de timp, exasperarea împotriva tatălui, care îi împinsese la omorârea acestuia, s-a putut stinge, făcând loc nostulgiei şi putând da naştere unui ideal de supunere aboslută faţă de acelaşi tată primordial pe care îl combătuseră şi pe care şi-l reprezentau acum ca posesor al puterii nelimitate de odinioară. Primordiala egalitate democratică a tuturor tovarăşilor de trib nu mai putea fi păstrată din cauza rădicalei schimbări sociale intervenite; astfel a apărut tendinţa de a reînnoi vechiul ideal al tatălui, ridicând la rangul de divinitate oamenii care, prin unele calităţi ale lor, erau superiori celorlalţi. Că un om poate deveni zeu şi că un zeu poate muri, sunt lucruri care astăzi nouă ni se par pretenţii revoltătoare, dar pe care Antichitatea clasică le consideră absolut posibile şi firesti. Ridicarea la rangul de divinitate a tatălui de odinioară, de la care tribul îşi deriva acum originea, a fost o tentativă de expiere mult mai serioasă decât a fost altădată pactul încheiat cu totemul.*[18]*"*

În această expunere tatăl este reprezentat în două ipostaze: mai întâi ca animal totemic victimă, iar, în al doilea rând, ca zeu. În anumite cazuri, însă, ambivalenţa proprie complexului patern persistă: triumf şi remuşcare merg mână în mână, sacrificiul animalului fiind acum duplicat în sacrificiul teantropic al zeului, substitutul sacrificiului uman recăpătând formă umană. Nicăieri lucrul acesta nu este mai vizibil decât în creştinism. În povestea creştină păcatul originar este păcat faţă de Dumnezeu-Tatăl, o crimă atât de mare, într-adevăr, încât nu poate fi ispăşită decât de autosacrificiul fiului. Dar chiar şi aici persistă legea psihologică a ambivalenţei. Actul prin care fiul ispăşeşte uciderea tatălui este identic cu actul prin care el realizează victoria asupra lui însuşi. Astfel, o religie a fiului se substituie religiei tatălui: *"iar pentru a se marca aceasta substituire, este reînviat vechiul prânz totemic, sub forma împărtăşaniei, în care fraţii reuniţi gustă din carnea şi din sângele fiului, nu ale tatălui, spre a se sanctifica şi a se identifica cu el. Cercetarea noastră urmăreşte de-a lungul timpurilor identitatea prânzului totemic cu sacrificarea animalului, cu sacrificiul uman teantropic şi cu euharistia creştină, recunoscând în toate aceste solemnităţi ecoul acelei crime care apăsa atât de greu asupra oamenilor şi de care ei trebuie să fie totuşi atât de mândri. Cuminecătura creştină nu este, în fond, decât o nouă suprimare a tatălui, o repetare a actului care se cere ispăşit.*[19]*"*

O ultimă problemă. A fost omorul originar un eveniment istoric real? Răspunsul lui Freud este ambivalent; dar, istoric sau nu, distincţia dintre idee şi faptă este neesenţială. Aşa cum spune el, simpla existenţă a *"dorinţei fanteziste de a-l ucide şi de a-l mânca ar fi putut fi suficientă ca*

să provoace reacţia morală care a creat totemismul şi tabuul "[20]. Faptul, însă, că nevroza obsesională îşi are întotdeauna originea într-o trăire traumatică reală arată, în cazul în care comparaţia dintre oamenii primitivi şi nevrotici este dusă până la capăt, că remuşcarea simţită pentru crimă trebuie să aibă justificare istorică şi că, prin urmare, *"la început a fost fapta"*[21].

Teoria hoardei primitive: două adăugiri

Aşa îşi încheie Freud teoria referitoare la hoarda primitivă, care, fără discuţie, poate fi considerată una dintre cele mai imaginare şi mai provocatoare construcţii născocite de el. Dar, spre a completa tabloul, aş menţiona două adăugiri la teorie. Prima este mai degrabă interesantă decât importantă şi ţine de descoperirea, în 1983, a ciornei unui studiu de metapsihologie, până atunci necunoscut, scris în 1915. A doua adăugire este mai semnificativă, dar poate mai puţin interesantă, cuprinde o aplicare de către Freud a teoriei hoardei, într-un articol din 1921, spre a explica funcţia socială a Bisericii.

Între noiembrie 1914 şi vara lui 1915, Freud a lucrat la o serie de studii pe care intenţiona să le publice sub titlul *Zur Vorhereitung eine Metaphsychologie* (Prolegomene la o metapsihologie). Existau în total douăsprezece studii, dar dintre acestea supravieţuiesc doar cinci. Cu toate acestea, în 1983, pe când pregătea o ediţie a corespondenţei dintre Freud şi colegul său ungur Sándor Ferenczi, cel de al doisprezecelea studiu, pierdut, a fost găsit de către Ilse Grubrich-Simitis. Intitulată "Übersicht der Übertragungsneurosen" ("Privire genală asupra nevrozelor de transfer"), prima parte a discuţiei lui Freud asupra nevrozelor este în mare măsură concordantă cu opera sa anterioară; insistă aici din nou, de exemplu, asupra faptului că factorul constant este că *"impulsul instinctual refulat este întotdeauna cel libidinal, care ţine de viaţa sexuală..."*[23] În cea de a doua parte, însă, el revede *Totem şi tabu* şi ia din nou în considerare crima primordială a fiilor care şi-au ucis tatăl. Dar acum aduce un element nou. În timp ce înainte avansa teoria că nevroticul repeta în propria-i experienţa anxietăţile tribului originar de fiii coalizaţi împotriva gelosului lor tată primitiv, acum avansează sugestia că nu aceasta era situaţia originară, ci una care ea însăşi era generată de acelaşi stadiu primar al dezvoltării umane. Aici Freud adoptă ideea, sugerată lui mai întâi de Fritz Wittels şi dezvoltată de Ferenczi[24], conform căreia *"animalul uman primordial îşi ducea existenţa într-un mediu nespus de bogat, care satisfăcea toate trebuinţele, şi despre care avem ecouri în mitul paradisului primordial"*[25]. Această situaţie s-a schimbat în urma crizelor din Era Glacială. Lumea anterioară, până atunci prietenoasă şi luxuriantă, s-a transformat într-o mulţime de pericole ameninţătoare pentru oamenii primordiali. Nedispunând de suficientă hrană şi neavând capacitatea de a întreţine atâţia indivizi neajutoraţi, ei *"trebuie să fi fost supuşi conflictului dintre autoconservare şi dorinţa de a procrea... În consecinţă, limitarea reproducerii a devenit o obligaţie socială"*[26]. *"Evoluţia ulterioară este lesne de construit. Aceasta l-a afectat în primul rând pe mascul. După ce acesta a învăţat să-şi economisească libidoul şi, prin mijloacele retresiunii, să-şi degradeze activitatea sexuală la o fază anterioară, activarea inteligenţei a*

devenit pentru el de o importanţă capitală. A învăţat cum să investigheze, cum să înţeleagă întrucâtva lumea ostilă şi cum, prin mijloace inventate, să-şi asigure stăpânirea asupra ei. El s-a dezvoltat sub semnul energiei, a făurit începuturile limbajului şi a atribuit o mare semnificaţie noilor achiziţii. Limbajul era magic pentru el, ideile sale i se păreau omnipotente şi a înţeles lumea prin prisma Eului său. Este era viziunii animiste asupra lumii şi a capcanelor sale magice. Ca recompensă a puterii sale de a salva vieţile atâtor neajutoraţi, el îşi aroga o dominaţie neînfrânată asupra lor, iar prin personalitatea sa a stabilit primele două dogme: că el era invulnerabil şi că posesia femeilor de către el nu putea fi pusă în discuţie. La sfârşitul acestei epoci rasa umană s-a dezintegrat în hoarde separate, care erau dominate de un bărbat puternic, brutal şi prudent, în calitate de tată. Este posibil ca natura geloasă, egoistă şi lipsită de consideraţie faţă de ceilalţi pe care, din considerente etnopsihologice, o atribuim tatălui primordial al hoardei umane, să se fi dezvoltat în cursul asprei Ere Glaciale, ca un rezultat al adaptării la situaţia critică."[27]

Această adăugire la teoria hoardei primitive înseamnă că avem acum o istorie a strămoşilor omului preistoric, în termenii darwinişti ai luptei pentru supravieţuire şi cuprinzând trei stadii în loc de două. Primul este "stadiul patriarhal de civilizaţie", în care ameninţarea la adresa existenţei umane vine din partea dezvoltării geologice a Terrei: este perioada de privaţiuni din Era Glacială, de refulare a instinctului libidinal, pentru supravieţuirea a puţini, perioada apariţiei tatălui autoritar al hoardei. Al doilea este "stadiul social de civilizaţie", aici ameninţarea venind de la relaţia fiilor cu tatăl lor tiranic, de la teama de castrare şi de la trauma acestei realităţi. Fiii evită castrarea prin ..., iar de aici rezultă crearea de alianţe în scop de supravieţuire, apariţia clanului fraţilor şi dezvoltarea corespunzătoare a unor sentimente sociale. Al treilea stadiu marchează sfârşitul hoardei şi victoria fiilor. Într-un act istoric memorabil, ei biruie şi îşi ucid tatăl, sărbătoresc moartea lui, dar de îndată jelesc pierderea sa atunci când înţeleg *"că ei încă îl venerau ca model"*[28].

Deşi interesantă, această extensiune a teoriei iniţiale trebuie privită cu maximă prudenţă. Încă din *Totem şi tabu*, Freud subliase caracterul ipotetic al reconstrucţiilor sale istorice şi se poate prea bine ca el să fi considerat aceste adăugiri cu privire la apariţia tatălui primordial după Era Glacială ca fiind pur şi simplu speculaţii lipsite de garanţie. În mod cert ele nu mai sunt reluate. Un alt motiv pentru excluderea lor poate fi următorul: situând această preistorie într-un context geologic, Freud distrăgea într-o anumită măsură atenţia de la tema sexuală centrală a teoriei hoardei şi de la preocuparea sa de a arăta cum relaţiile dintre tată şi fii sunt duplicatul jumătăţilor familiale ale complexului Oedip, adică atracţia faţă de mamă şi dorinţa ca tatăl rival să moară. Nimic nu putea fi permis în sensul punerii în umbră a faptului că tocmai componenta sexuală este aceea care explică apariţia religiei şi că acest lucru este adevărat atât pentru sălbaticul primitiv din hoardă, cât şi pentru omul modern din unitatea familiei.

La opt ani după publicarea cărţii *Totem şi tabu*, Freud aplica teoria hoardei primitive într-o altă direcţie şi cu maimult succes. De data aceasta el o utilizează spre a explica funcţia Bisericii ca o comunitate socială organizată. În eseul său "Psihologia maselor şi analiza Eului" (1921)[29], Freud atrage atenţia asupra modului în care individul, atunci când face parte parte dintr-un grup — de exemplu, ca membru al unei naţiuni, caste,

profesii sau instituţii — începe să acţioneze total diferit faţă de comportamentul din starea de izolare. Două noi caracteristici sunt deosebit de semnificative: prima este aceea că individul devine cu totul credul şi deschis influenţei, suspendându-şi capacitatea critică şi fiind mult mai înclinat să accepte "iluziile" întreţinute de grup, iar a doua caracteristică este aceea că el devine în mod firesc mult mai obedient faţă de autoritate şi se supune în mod instinctiv oricui se erijează în stăpânul său. Aceste două caracteristici sunt interconectate, întregul grup este o turmă care are nevoie de stăpân; dar stăpânul trebuie să fie capabil să atragă nu numai prin calităţile lui personale, prin puterea şi impunătoarea sa voinţă, ci şi prin capacitatea de a promova o "idee" care să înfierbânte emoţiile grupului, să-l fascineze şi să trezească credinţa.

În mod semnificativ, aceste două caracteristici stau la baza Bisericii ca grup, într-o măsură cu totul remarcabilă. Stăpânul grupului este Hristos, iar iluzia pe care el o alimentează este ideea că *"îi iubeşte la fel de mult pe toţi indivizii din grup"*, o iluzie de care depinde totul şi fără de care Biserica *"s-ar dizolva"*[30]. Egalitatea în faţa iubirii lui Hristos este *"tendinţa democratică"* ce străbate Biserica şi care explică de ce comunitatea creştină este atât de frecvent comparată cu o "familie" şi de ce *"credincioşii se numesc pe ei înşişi fraţi întru Hristos, adică fraţi prin iubirea pe care Hristos o are pentru ei"*[31]. Avem aici apoi de-a face cu grupul de tovarăşi egali, supuşi unui individ cu o putere superioară, care ţine unită la un loc comunitatea prin iluzia că îi iubeşte în egală măsură şi în mod legitim.

Desigur, menţinerea grupului de fraţi smeriţi ne aduce în minte hoarda primitivă. Într-adevăr, după Freud, *toate* grupurile sunt renaşteri ale scenei originare, iar psihologia grupurilor este *"cea mai veche psihologie umană "*[32], referindu-se la timpul în care tatăl dominator, care ameninţa direct impulsurile sexuale ale fiilor, a forţat coalizarea fiilor. Prin gelozia şi intoleranţa sa sexuală, tatăl primordial *a creat* astfel psihologia maselor. Acesta fiind cazul, putem acum desluşi trebuinţa emoţională interioară care creează Biserica ca grup uman şi putem fi mai expliciţi asupra conţinuturilor iluziei care o ţine unită. Comunitatea creştină este duplicatul acestei moşteniri arhaice şi, în reacţia credinciosului fată de Hristos, reanimă relaţia fiecărui individ cu tatăl său primordial: în acest sens, Hristos a devenit *"substitutul tatălui"*[33]. În acelaşi timp, însă, Biserica asigură coeziunea comunităţii prin promovarea unei speciale *"remodelări idealiste a stării de lucruri din hoarda primitivă"*[34]. Pe când altădată fiii se ştiau persecutaţi de tatăl lor şi se temeau de el, Biserica alimentează acum iluzia că Dumnezeu-Tatăl îi iubeşte şi protejează. O religie a iubirii este acum introdusă acolo unde nu exista, iar figura lui Hristos este prezentată ca un părinte ideal, cu totul departe de înspăimântătorul şi implacabilul şef al hoardei originare.

Rezumat

Multe dintre argumentele prezentate de Freud în *Totem şi tabu* reapar, sub diferite aspecte, în celelalte trei cărţi consacrate religiei. Înainte de a trece la ele este bine să avem un scurt rezumat al cercetării de până acum a lui Freud . Cel puţin cinci idei esenţiale au fost introduse, fiecare dintre ele fiind crucială pentru dezvoltarea teoriei sale generale

despre religie şi de care nu se va despărţi în scrierile sale ulterioare.

1. Prima idee este că originea religiei este de găsit în relaţia ambivalentă a fiului cu tatăl, sau, ca să folosim terminologia psihalalistă, în *complexul Oedip*. În religie, dependenţa fiului de bărbatul dominator şi ambivalenţa acestei relaţii filiale, care oscilează între iubire şi ură şi care a existat mai întâi în hoarda primitivă, este proiectată într-o formă nouă asupra obiectului idealizat al cultului religios, zeul-tată. Supunerea faţă de acest obiect este prima caracteristică a credinţei, aceasta fiind mai presus de toate ceea ce îi ţine pe credincioşi uniţi într-o comunitate de credinţă.

2. O a doua idee trebuie de asemenea admisă în cadrul acestei teorii, anume că sentimentul de vinovăţie generat de crima originară persistă de-a lungul mileniilor, chiar şi la acele generaţii care nu pot avea nici o cunoştinţă despre fapta originară. Lucrul acesta sugerează, la rândul său, că există un *mecanism al eredităţii*, un fel de inconştient colectiv şi un psihic de masă *(mass psyche)*, care explică această continuitate. Tocmai prin mijlocirea acestei entităţi — oricare este ea, căci Freud este extrem de neclar în această privinţă — omul este capabil să moştenească idei (în cazul dat, memoria hoardei primitive) şi îndeosebi să moştenească o anumită "dispoziţie psihică", anume sentimentul de vinovăţie legat de uciderea originară a tatălui. Tocmai acest sentiment de vinovăţie colectivă este cea de a doua caracteristică a credinţei, unindu-i pe credincioşi într-o comunitate religioasă.

3. Dacă vinovăţia este moştenită, atunci crima originară trebuie, într-un anume sens, să fie duplicată. Reclamăm, cu alte cuvinte, o *teorie a recapitulării*. Aceasta este stipulată şi de complexul Oedip. Deoarece pentru Freud este un adevăr axiomatic că fiinţele umane trec prin faza oedipală, nu-i este deloc greu să conchidă că ceea ce banda originară a fraţilor a trăit referitor la masculul dominator al hoardei primitive este atât moştenit cât şi retrăit de toţi indivizii în raport cu propriii lor taţi. În consecinţă, această moştenire are o deficienţă dublă: ea este istorică, precum şi în permanenţă reafirmată. Freud exprimă aceasta folosind doi termeni, în mare măsură acceptaţi în acea vreme, introduşi pentru prima dată de biologul german Ernst H..... (1934-1919) şi deja reluaţi de Frazer: ontogenie şi filogenie. Ontogenia priveşte dezvoltarea individuală a organismului, iar filogenia priveşte dezvoltarea speciei. În aceşti termeni, complexul Oedip devine repetarea personală (onlogenetică) a ceva ce a fost întipărit în inconştient, anume trăirea universală (filogenetică) a uciderii tatălui. În acest sens, inconştientul acţionează ca un custode al imaginii arhaice sau a dreptului câştigat prin naştere, dacă vreţi, dobândit şi acumulat cu mult timp în urmă, dar mereu confirmat şi redeşteptat de experienţa prezentă"[35].

4. În pas"' următor al argumentaţiei sale. Freud trece de la analiza cauzelor vinovăţiei la aceea a efectelor ei. Rezultă de aici o *teorie a comportamentului religios,* care asociază practicile din religie cu acelea descoperite la nevroticii obsesionali. Aici numitorul comun este omnipotenţa ideilor, în care spiritului îi sunt atribuite proprietăţi magice în capacitatea sa de a controla lumea exterioară. În religie lucrul acesta este observat mai întâi în utilizarea ritualurilor atât ca mijloc de apărare împotriva ispitelor generate de instincte, cât şi ca protecţie împotriva pedepsei divine, pentru păcatul de a le avea. În acest sens, omnipotenţa ideilor şi practicile ce decurg din aceasta trădează o atitudine emoţională ambivalentă — anume, interdicţia dorinţei —, iar în această măsură ele

confirmă de asemenea complexul Oedip ca nucleu al oricărei nevroze şi al oricărei culpe. Toate ritualurile religioase sunt astfel expresii ale remuşcării şi tentative de ispăşire a retrăirii în prezent a ceva ce s-a petrecut în trecut.

5. Pasul final al argumentării lui Freud este mai puţin vizibil în *Totem şi tabu* decât în alte texte. Ceea ce Freud ne oferă aici este o victorie *evoluţionistă* a modului în care omul concepe universul şi, într-adevăr, el specifică trei stadii: animist, religios şi ştiinţific. În primul stadiu, omul îşi prescrie omnipotenţa, în special în practicile magice de control al naturii şi lumii spiritelor; în cel de al doilea, el transferă omnipotenţa sa la zei, dar încă îşi mai rezervă şi sieşi ceva putere, simţindu-se astfel capabil să-i influenţeze pe zei în conformitate cu dorinţele sale; în cel de al treilea stadiu, însă, această omnipotenţă este în cea mai mare parte abandonată, deoarece *"concepţia ştiinţifică despre univers nu mai oferă spaţiu pentru omnipotenţa umană; oamenii şi-au recunoscut micimea şi s-au supus cu resemnare morţii şi altor adversităţi ale naturii"*[36]. O caracterizare ulterioară făcută de Freud celor trei stadii este încă şi mai revelatoare: stadiul animist corespunde autoritasmului din prima copilărie; stadiul religios corespunde în linii mari stadiului ultim al dezvoltării sexuale a copilului, în care instinctele sexuale îşi găsesc un obiect exterior în părinţi; iar stadiul ştiinţific corespunde *"stadiului în care individul a atins maturitatea, a renunţat la principiul plăcerii, s-a adaptat la realitute şi s-a orientat spre lumea exterioară ca obiect al dorinţelor sale"*[37]. Rămânem cu impresia distinctă că *declinul religiei coincide cu trecerea omului la statutul de adult.* Cu alte cuvinte, religia este o obsesie infantilă pe care maturitatea o va înlătura cu speranţă. Această temă reapare în aproape toate scrierile ulterioare ale lui Freud despre religie, dar apariţia ei aici, deşi palidă, ne oferă un punct de vedere diferit asupra cărţii *Totem şi tabu.* Cartea ne apare acum aproape ca un act de terapie. Este ca şi cum Freud, demascând originea religiei, aplică în mod deliberat procedeul psihanalitic, căutând să efectueze o cură prin descâlcirea traumei originare refulate. În a sa istorie psihogenetică a religiei, evenimentele hoardei primitive, laolaltă cu duplicarea în orice individ a acestor evenimente, în trăirea complexului Oedip, sunt cauze traumatice precipitante, dezgropate acum din memorie şi readuse în conştiinţă. Prin aceasta este de sperat că efectele lor — vinovăţiile pe care le generează împreună cu impulsurile obsesionale asociate construite spre a le contracara — vor dispărea. Şi chiar dacă nu dispar în întregime, cel puţin ne-a făcut capabili să le înţelegem drept ceea ce sunt — simptome de nevroză şi derivate ale refulării — şi astfel să purcedem pe calea maturităţii. Astfel, în *Totem şi tabu,* cercetarea istorică şi psihanalitică se arată coincidentă cu efortul terapeutic.

NOTE

[1] PFL (1990), 13:43-224
[2] *Ibid*, p.49
[3] *Ibid*, p.79
[4] *Ibid*, p.85
[5] *Ibid*, p. 88
[6] Freud aici citează trei exemple de tabu în care fenomenul de

ambivalenţă este evident: în tabuurile legate de tratamentul aplicat duşmanilor, în care ceilalţi sunt în mod ceremonios potoliţi, de frica de strigoii acestora; în tabuul la stăpânitori, care trebuie atât ocrotiţi, cât şi să te fereşti de ei; în tabuurile morţilor, presupunându-se că o rudă decedată se transformă într-un demon ostil. În fiecare din aceste cazuri, arată Freud, este prezentă o atitudine ambivalentă, expresie a conflictului emoţiilor de durere şi satisfacţie.

[7] Mai ales în cartea sa *Primitive Culture,* Murray, London, 1871.

[8] A se vedea "Notes upon a Case of Obsesional Neurosis" (1909), *PFL* (1990), 9:33-128.

[9] *Ibid.*, pp.143-144.

[10] *Ibid*, p.135.

[11] *Ibid*, p. 136.

[12] *Ibid*, p. 141.

[13] Cazuri descrise în *PFL* (1990), 8:167-305.

[14] *Ibid.,* p. 189.

[15] *Ibid.*, p. 190.

[16] *Ibid.*, pp. 204-205.

[17] *Ibid.*, p. 206.

[18] *lbid.,* pp. 210-211.

[19] *Ibid.*, p. 217.

[20] *Ibid.*, p. 222.

[21] *Ibid.,* p. 224, "Im Anfang war die Tat" — citat din Goethe, *Faust,* partea I, scena 3. În Prefaţa sa la volumul lui Reik *Probleme der Religionspsychologie* (1919), Freud rezumă tezele din *Totem şi tabu,* cu o "concluzie exactă neaşteptată: anume că Dumnezeu-Tatăl umbla odată pe pământ în carne şi oase şi îşi exercita suveranitatea ca şef al primei hoarde umane, până când fiii săi s-au unit şi l-au măcelărit. S-a vădit apoi că această crimă a eliberării şi reacţiile faţă de ea au avut drept rezultat apariţia primelor legături sociale, a restricţiilor morale fundamentale şi a celei mai vechi forme de religie, totemismul. Dar şi religiile de mai târziu au acelaşi conţinut: pe de o parte sunt interesate de ştergerea urmelor acelei crime şi de ispăşirea ei prin găsirea altor soluţii pentru conflictul dintre tată şi fii, în timp ce, pe de altă parte, ei nu pot evita repetarea eliminării tatălui", Citat din Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work,* vol. 3, p. 380.

[22] A se vedea şi Sigmund Freud, "Autobiografie", traducere, cuvânt inroductiv, două capitole adiţionale şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, p. 89. (Nota trad.)

[23] *A Phylogenetic Fantasy,* ed. Ilse Gmbrich-Simitis, trad. Axel Hoffer şi T. Hoffer, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, ass., 1987, p.7

[24] A se vedea Wittels, *Alles um Liebe: Fine Urweltdichtung,* E. Fleischl, Berlin, 1912; Ferenczi, "Stages in the Development of the Sense of Reality" (1913), în *First Contributions to Psycho-Analysis,* trad. Ernest Jones, Hogarth Press, London, 1952, pp. 213-239.

[25] *Op. cit.,* p. 13.

[26] *Ibid.,* p. 14.

[27] *Ibid.,* pp. 15-16 (sublinierile L.G.).

[28] *Ibid,* p. 18.

[29] *PFL* (1985), 12:93:178.

[30] *Ibid.,* p. 123.

[31] *Ibid*
[32] *Ibid.,* p. 155.
[33] *Ibid.,* p. 123.
[34] *Ibid.,* p. 157.
[35] În Prefaţa la cea de a treia ediţie la *Trei studii privind teoria sexualităţii,* Freud clarifică acest aspect: "Un raport analog domină relaţia dintre ontogeneză şi filogeneză, atât timp cât aceasta nu este modificată de o trăire mai recentă. Predispoziţia filogenetică devine perceptibilă pe parcursul ontogenezei. În fond, însă, predispoziţia este tocmai sedimentul unei trăiri mai vechi a speciei, la care se adaugă experienţa mai nou trăită de individ, ca sumă a factorilor accidentali." *PFL* (1991), 7:40.
[36] *Op.cit.,* p. 146.
[37] *Ibid.*, p. 148.

3. RELIGIE ŞI ILUZIE

Ne vom referi acum la cele trei cărţi cu care Freud completează cercetarea sa privind religia. Acestea sunt, repet. *Viitorul unei iluzii. Angoasă în civilizaţie* şi *Moise şi monoteismul.* Aceste trei cărţi reprezintă o importantă schimbare în analiza lui Freud. Îndepărtându-se de discuţia referitoare la originea religiei, pe care am văzut-o atât de provocator prezentată în *Totem şi tabu,* şi orientându-se spre examinarea religiei ca fenomen cultural major. Textul central aici este faimosul său eseu *Viitorul unei iluzii*[2], în care Freud nu numai că vorbeşte despre apariţia şi rolul ideilor religioase în civilizaţia noastră, ci arată şi de ce asemenea idei mai sunt acceptate de credincioşi. După cum vom vedea, argumentarea sa inaugurează clasificarea religiei *ca aspect al civilizaţiei umane,* în măsura în care a explica originile civilizaţiei este, prin prisma tuturor scopurilor practice, a explora originea religiei[3]. *Angoasa în civilizaţie*[4]*,* scrisă trei ani după *Viitorul unei iluzii,* este pe drept cuvânt privită ca succesorul ei direct şi de aceea le voi trata împreună. Aici Freud descrie din nou originea şi dezvoltarea civilizaţiei, implicând religia şi făcând-o încă o dată în termenii refulării şi ai restricţiei dorinţelor instinctuale, dar de data aceasta în cadrul conceptual revizuit, al Sinelui, Eului şi Supraeului.

Viitorul unei iluzii (1927); *Angoasă în civilizaţie* (1930)

Aşa cum titlul arată clar, în faimoasa sa monografie Freud pretinde că *religia este o iluzie.* Ce înţelege Freud prin "iluzie"? Am şi văzut că o iluzie este ceva necesar pentru formarea unui grup ca Biserica: aceasta îi strânge la un loc pe credincioşi şi formează conţinutul credinţei lor[5]. Acum Freud este mai explicit. O iluzie nu este o "eroare". Eroare a fost credinţa lui Aristotel că gângăniile se dezvoltă din bălegar, pe când credinţa lui Columb că a descoperit un nou drum spre India a fost o iluzie. Deosebirea dintre acestea este următoarea: în timp ce, probabil, lui Aristotel nu i-ar fi păsat dacă credinţa sa s-ar fi dovedit falsă, pe Columb l-ar fi afectat, deoarece el dorea cu tot dinadinsul să creadă în descoperirea sa. Principala caracteristică a iluziilor este deci aceea "că ele sunt derivate

din dorinţele umane", adică există o motivaţie de a crede în ele[6]. Aceasta nu înseamnă însă că iluziile sunt "amăgiri". O amăgire este o credinţă falsă, o contrazicere a realităţii, pe când o iluzie nu este în mod necesar eronată. De exemplu: *"O fată nu prea înstărită poate îşi face iluzia că un prinţ va veni s-o răpească. Este posibil, pentru că asemenea lucruri s-au întâmplat. Dar că va veni Mesia şi va înfiinţa împărăţia lui Dumnezeu pe pământ este mult mai puţin probabil; potrivit cu atitudinea personală a celor care o supun judecăţii, această credinţă ar putea fi clasificată drept iluzie sau drept ceva analog cu halucinaţia. Exemple de iluzii care s-au confirmat nu sunt uşor de găsit. Însă iluzia alchimiştilor că toate metalele pot fi transformate în aur ar putea fi una dintre acestea. Dorinţa de a avea foarte mult aur, cât mai mult aur cu putinţă, a fost serios ştirbită de actuala înţelegere a condiţiilor bogăţiei, cu toate că chimia nu mai consideră imposibilă transmutaţia metalelor în aur."*[7]

Această distincţie între iluzie şi amăgire este importantă. Numind religia o iluzie, Freud nu spune că credinţele religioase sunt în mod necesar false, ci mai degrabă că ele trebuie să satisfacă dorinţele credinciosului: ele ar putea fi adevărate, deşi lucrul acesta e improbabil. Din aceasta decurge şi o altă caracteristică a iluziei. Iluziile se pretează prea puţin la verificare. De aceea, spre deosebire de aserţiunile empirice, aserţiunile religiei nu se bazează pe observaţii asupra lumii exterioare, care pot fi verificate sau falsificate, ci mai degrabă pe convingeri interioare, care nu cer justificare raţională. Astfel, când se pune problema confirmării dovezilor, oamenii religioşi apelează la autoritatea strămoşilor lor, la textele vechi care le-au fost lăsate, ba chiar argumentează că e rău să ridici problema autenticităţii lor, pedepsindu-i pe cei care o fac. Acest din urmă aspect, spune Freud, trebuie să ne pună pe gânduri în modul cel mai serios, o asemenea prohibiţie putând avea doar o singură motivaţie, anume aceea că societatea cunoaşte prea bine lipsa de suport raţional pentru convingerile religioase, cerându-ne să credem doar pentru că şi strămoşii noştri au crezut: *"Dar aceşti strămoşi ai noştri erau mult mai ignoranţi decât noi, ei au crezut în lucruri imposibil de admis pentru noi, cei de azi. Este cu putinţă, prin urmare, ca şi învăţăturile religioase să facă parte din această categorie. Dovezile pe care ei ni le-au lăsat moştenire sunt depozitate în scrieri care ele însele sunt, toate, caracterizate de lipsa de garanţie. Sunt scrieri pline de contraziceri, de retuşări, de falsificări; acolo unde relatează despre atestări reale, ele însele sunt neautentificate. De mare ajutor nu este nici afirmaţia că la originea textului sau doar a conţinutului acestuia ar sta revelaţia divină, dat fiind faptul că această afirmaţie este ea însăşi parte integrantă a învăţăturii a cărei verosimilitate trebuie cercetată, nici o propoziţie neputându-şi dovedi adevărul prin ea însăşi."*[8]

Aceste remarci, desigur, servesc doar spre a reliefa particularitatea religiei. Dacă religia este deficientă în ceea ce priveşte justificarea raţională, atunci pare absolut straniu că atât de mulţi bărbaţi şi femei continuă să-şi proclame credinţele religioase. Fie şi doar acest singur fapt sugerează că originea ideilor religioase este una *psihică,* înrădăcinată în forţa dorinţelor pe care ele le conţin, dorinţe atât de puternice şi de presante încât pot oblitera toate celelalte preocupări şi interese. Religia, pe cât s-ar părea, oferă o garnitură unică de satisfacţii pentru anumite cerinţe proprii trăirilor umane, satisfacţii atât de mari pentru psihicul uman încât acesta le preferă mai presus de toate. Care sunt aceste

cerinţe? Freud defineşte un număr de trei: prima, ajungerea la o înţelegere cu forţele externe ale naturii, care ameninţă să distrugă umanitatea; a doua, ajungerea la înţelegere cu forţele interne ale naturii — adică cu instinctele umane —, care nu sunt mai puţin ameninţătoare; iar a treia, satisfacerea nostalgiei universale a umanităţii privind figura tatălui.

Prima cerinţă este cea mai evidentă. Bărbaţii şi femeile se nasc într-o lume ostilă şi aproape în orice moment forţele naturii ameninţă să-i distrugă: cutremure de pământ, inundaţii, uragane, boli, iar în final moartea însăşi. *"Prin aceste forţe, natura ne stă împotrivă impunătoare, crudă, inexorabilă."*[9] Problema este: cum să ne apărăm împotriva acestor puteri superioare? Aceasta este principala sarcină a civilizaţiei — adevărata sa *raison d'ктre*[10] —, iar metodele sale sunt variate; dar fără îndoială, cea mai puternică apărare este prin crearea ideilor religioase. Oamenii *umanizează* natura, *personifică* forţele care îi ameninţă, le transformă în zei şi prin aceasta speră să dobândească oarecare control asupra lor: *"forţele impersonale şi destinul nu pot fi abordate, ele rămânând veşnic străine omului. Dacă, însă, în natura elementară clocotesc aceleaşi patimi ca şi în propriul nostru suflet, dacă moartea însăşi nu este spontană, ci actul unei voinţe malefice, dacă pretutindeni în natură suntem înconjuraţi de fiinţe, ca şi în societate, atunci se poate răsufla în voie, ne putem simţi ca acasă pe domeniul celor înspăimântătoare, ne putem trata cu mijloace psihice de frica absurdă. Poate că mai suntem încă dezarmaţi, dar nu mai suntem paralizaţi de neputinţă; putem cel puţin reacţiona într-un fel, şi poate că nici nu suntem cu adevărat dezarmaţi: putem folosi împotriva acestor supraoameni brutali acelaşi remediu de care ne servim în societatea noastră, încercând să-i conjurăm, să-i liniştim, să-i mituim, pentru ca prin asemenea înrâurire să le smulgem o parte din putere."*[11]

Acesta este primul pas în crearea religiei, un pas atât de evident pentru Freud încât el aproape că se scuză că îl menţionează. Ca să rezumăm, religia este o metodă culturală primară prin care bărbaţii şi femeile încearcă să-şi trateze suferinţa şi neputinţa trăite de ei în relaţia cu lumea exterioară. Prin faptul că i-am creat pe zei, fericirea noastră a crescut, căci ne-am asumat un anumit control asupra nefericirii. Faptele crude ale realităţii sunt, în acest sens, moderate prin capacitatea noastră de a comunica şi de a împăca puterile divine care le controlează: *"Toate câte au loc de la sine în lumea aceasta reprezintă realizarea intenţiilor unei inteligenţe superioare nouă, care, chiar şi atunci când căile urmate sunt întortocheate, în final duc la un deznodământ fericit, cu alte cuvinte îmbucurător pentru noi oamenii. Asupra fiecăruia veghează o providenţă benefică, numai în aparenţă severă, care nu admite să devenim jucăria forţelor colosale şi necruţătoare ale naturii; moartea însăşi nu este o aneantizare, o reîntoarcere la starea anorganică abiotică, ci începutul unui nou mod de existenţă, situat în planul unei evoluţii superioare... Orice faptă bună îşi află răsplata, orice faptă rea pedeapsa, dacă nu în viaţa terestră, atunci în cea de apoi, care începe după moarte. În felul acesta, toate grozăviile, suferinţele şi greutăţile vieţii sunt sortite stârpirii."*[12]

Concluzia că religia oferă un binevenit răspuns la problema suferinţei nu datorează nimic descoperirilor psihanalizei: aceasta este pentru Freud aproape o chestiune de bun-simţ. Nu acelaşi lucru poate fi spus despre cel de al doilea pas în dezvoltarea religiei. Aici este necesar să utilizăm

descoperirile psihanalizei. Civilizaţia, ca să repetăm, caută să biruie ameninţarea din partea forţelor *exterioare* prin crearea de zei, dar ea serveşte de asemenea la biruirea ameninţării *interioare* care emană din viaţa instinctuală a omului. Religia apare, repetăm, ca un răspuns la suferinţă, dar suferinţa cu care avem acum de-a face naşte din antagonismul dintre civilizaţie şi instinct sau, mai exact, din renunţarea la instinct cerută de civilizaţie. Dacă se poate vorbi de aşa ceva, atunci durerea generată în acest caz este mai ascuţită decât cea generată de mediul exterior, iar una dintre sarcinile psihanalizei este să înţeleagă lucrul acesta şi, dacă e posibil, să vină cu remedii.

La un anumit nivel, desigur, fiinţele umane sunt recunoscătoare pentru restricţiile aduse de civilizaţie la adresa instinctelor lor. Suntem de la natură hrăpăreţi şi agresivi, lipsiţi de respect pentru semenii noştri; iar fără legile şi instituţiile societăţii, care constrâng şi suprimă dorinţele noastre instinctuale, am constata rapid că viaţa socială a degenerat într-o stare de anarhie, de luptă a tuturor împotriva tuturor. Printre aceste dorinţe instinctuale Freud numără incestul, canibalismul şi pofta de a ucide şi nu este greu de imaginat ce s-ar întâmpla cu societatea noastră dacă aceste dorinţe ar fi neînfrânate. Dar oricât de justificate ar fi cerinţele morale ale civilizaţiei, fapt rămâne, spune Freud, că oamenii simt o enormă ostilitate faţă de societate pentru ceea ce le impune. De aceea, paradoxul central al vieţii civilizate este faptul că aceasta produce o permanentă suferinţă celor pe care caută să-i protejeze.

Într-un articol publicat în 1908[13] Freud schiţează traseul acestei suferinţe în relaţia cu instinctele sexuale. Conform moralităţii aşa-zis "civilizate" dominante în societatea occidentală, sancţionată de religie, actul sexual este interzis în afara căsătoriei monogame şi este limitat la scopul reproducerii. Aceasta impune indivizilor de ambele sexe abstinenţa: abstinenţă până la căsătorie sau, în cazul burlăciei, abstinenţă pe viaţă. Cu toate acestea, dată fiind forţa impulsului libidinal şi dat fiind faptul că acest impuls este orientat în primul rând în direcţia satisfacerii plăcerii mai degrabă decât a reproducerii (prioritatea plăcerii fiind doar mai târziu pusă în serviciul reproducerii), această cerinţă este aproape imposibil de realizat, iar rezultatul este refularea şi nevroza pe scară mare. Este adevărat că în unele cazuri această forţă sexuală poate fi direcţionată, prin cunoscutul proces al sublimării, spre o activitate de importanţă socială sau etică; dar covârşitoarea majoritate a indivizilor devin nevrotici sau, într-un fel sau altul, prejudiciaţi. Nici chiar căsătoria nu aduce consolare pentru privaţiunile sexuale trăite înainte de aceasta. Promisa satisfacere a trebuinţelor sexuale este rareori realizată, urmând grabnic deziluzia[14].

Tema acestui articol — anume că antagonismul dintre civilizaţie şi viaţa instinctuală cauzează o acută suferinţă umană — este dezvoltată mai târziu în *Angoasa în civilizaţie.* Înainte de a ajunge aici, însă, Freud mai întâi abordează un argument sugerat lui de un prieten nenumit, care, în ediţia din 1931, este identificat în persoana romancierului Romain Rolland (1866-1944). Primind cartea *Viitorul unei iluzii,* Rolland a protestat, arătând că Freud *"nu a apreciat cum se cuvine adevărata sursă a sentimentelor religioase".* Aceasta, susţine el, poate fi găsită în sentimentul eternităţii, într-un "sentiment oceanic" prin care individul simte indisolubila legătură şi unitate cu lumea exterioară. *"La urma urmei* — susţine Rolland — *doar existenţa acestui sentiment oceanic ne-ar autoriza să ne declarăm religioşi, chiar şi atunci când am repudia orice credinţă şi*

orice iluzie."[15] Freud combate imediat acest argument. El nu neagă că aceste sentimente există la mulţi oameni, dar le interpretează, ca şi până acum, ca pe un alt exemplu al modului în care Eul caută consolare: propria sa anihilare iminentă este în parte compensată de această asociere cu universul. Dar chiar dacă aceste sentimente mai degrabă nebuloase şi rarefiate ajung mai târziu să fie legate de religie, ele nu pot dizloca modul mult mai familiar în care "omul obişnuit" înţelege religia sa. Pentru el obiectul veneraţiei este un tată colosal, sus-pus, care veghează asupra lui şi care îi va compensa într-o viaţă viitoare suferinţele de pe pământ. *"Cât despre trebuinţele religioase, legătura lor cu starea infantilă de dependenţă totală, ca şi cu nostalgia faţă de tată pe care o suscită această stare, mi se pare incontestabilă... Nu aş putea găsi o altă trebuinţă de origine infantilă tot atât de puternică cum este aceea care se referă la protecţia din partea tatălui. Consideraţia aceasta este suficientă ca să ne determine să retragem rolul de prim-plan sentimentului oceanic, care într-un fel tinde la restabilirea unui narcisism nelimitat. Putem descoperi în mod sigur originea atitudinii religioase dacă urmărim sentimentul de dependenţă al copilului. Şi dacă cumva îndărătul acestuia se mai ascunde ceva, acest ceva rămâne încă învăluit în ceaţă.*"[16]

Terminând cu argumentul lui Rolland, Freud se întoarce la tema principală a cărţii sale. Chiar dacă acceptăm că religia este eminamente infantilă şi contrarie realităţii, important este să înţelegem natura consolărilor pe care ea ni le oferă. Din nou el se referă la capacitatea religiei de a prevedea un răspuns pentru suferinţă, fie prin contracararea forţelor naturii cu ajutorul personificării lor, fie prin biruirea vremelniciei vieţii cu ajutorul revendicării unei vieţi de dincolo. Dar când se pune problema înlăturării suferinţei produse de restricţiile culturale asupra vieţii noastre instinctuale, lucrurile se complică foarte mult, fie şi numai din cauză că fericirea prilejuită de satisfacerea acestor instincte este atât de imediată şi de intensă. Dintre acestea, cel mai puternic este, după cum am şi văzut, instinctul libidinal, care procură trăiri de satisfacţie atât de puternice încât devine *"prototipul oricărei fericiri"*[17]*.* Aici Freud reiterează vederile sale potrivit cărora civilizaţia, impunând asemenea restricţii asupra vieţii erotice, conduce la refulare, frustrare, resentiment şi nevroză; dar, destul de interesant, şi în contrast cu poziţia sa mai veche, Freud continuă prin a susţine că privaţiunea instinctuală care este de o şi mai mare importanţă este aceea de *agresiune*[18]*.* Tocmai această înclinaţie către agresiune, această ostilitate reciprocă a fiinţelor umane constituie ameninţarea primară la adresa societăţii civilizate; şi tocmai din cauza forţei acestei ostilităţi instinctuale civilizaţia cheltuieşte atâta energie ca să o limiteze.

Ce metode utilizează cultura, îndeosebi sub formă de religie, spre a elimina sau cel puţin a inhiba agresiunea naturală? Prima metodă este impunerea unei reglementări a relaţiilor noastre sociale, introducerea noţiunii de justiţie, aşa încât cetăţenii mai slabi să fie protejaţi în raport cu cei mai puternici. Aceasta înseamnă că puterea individului este înlocuită de puterea "comunităţii", caz în care interesul personal este sacrificat pe altarul interesului colectiv — o schimbare de accent pe care Freud o numeşte *"pasul decisiv al civilizaţiei"*[19]*.* Lucrul acesta este formalizat în porunca: *"Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi".* Această lege, care este tot atât de veche ca creştinismul, ţine comunitatea unită nu numai în mod *libidinal* — adică abate impulsul sexual de la satisfacţia genitală şi îl

direcţionează către grup — ci, de asemenea, contracarează instinctul agresiv prin susţinerea ideii că iubirea mea de aproapele implică faptul că el (sau ea) este într-un fel sau altul demn(ă) de aceasta şi că, prin urmare, nu trebuie să fie obiectul ostilităţii mele. Desigur, lucrul acesta nu este uşor de făcut, mai ales când porunca iubirii se prezintă în forma sa extremă: *"Iubeşte-l pe duşmanul tău".* Cu alte cuvinte, compulsia de a nu asculta de aceste — fără îndoială lăudabile — precepte este foarte puternică, mai ales când experienţa confirmă în permanenţă faptul că tocmai cei care le ignoră au parte de prosperitate. În consecinţă, civilizaţia adoptă o a doua metodă de controlare a instinctului agresiv, chiar mai extraordinară decât prima: ea creează conştiinţa morală (Supraeul) *"Ce se petrece în acesta, făcând inofensivă dorinţa sa de agresiune? Un lucru cu totul neobişnuit. Nu l-am fi ghicit şi totuşi nu este nevoie să căutăm prea departe ca să-l descoperim. Agresiunea este introiectată, interiorizată şi, de asemenea, retrimisă, la drept vorbind, în punctul de unde a pornit: cu alte cuvinte, ea este returnată împotriva propriului Eu. Acolo ea va fi reintegrată de o parte a Eului care, în calitatea sa de Supraeu, va intra în opoziţie cu cealaltă parte. În acest caz, în ipostază de conştiinţă morală, va manifesta la adresa Eului aceeaşi agresivitate severă pe care Eului i-ar fi plăcut s-o vadă satisfăcută împotriva unor indivizi străini. Tensiunea care ia naştere între Supraeul sever şi Eul pe care şi l-a supus o numim sentiment conştient de culpabilitate; ea se manifestă sub forma nevoii de a fi pedepsit. Civilizaţia domină deci periculoasa ardoare agresivă a individului, slăbindu-l, dezarmându-l, punându-l sub supraveghere prin intermediul unei instanţe în el însuşi, asemenea unei garnizoane instalate într-un oraş cucerit.* "[20]

Conexiunea importantă este aici aceea dintre conştiinţa morală şi vinovăţie. Cultura pretinde să se renunţe la satisfacţiile instinctuale, îndeosebi la cea libidinală şi la agresivitate. Dată fiind puterea acestor instincte, este mai uşor de spus decât de făcut, iar aceste dorinţe interzise persistă, fapt care nu poate fi ascuns în faţa Supraeului şi care, în consecinţă, generează sentimentul culpabilităţii. Astfel, conformarea la cerinţele societăţii nu are efectul eliberator dorit, întrucât acum frica de autoritatea exterioară, de pedepsele pe care societatea le va aplica individului pentru încălcarea cerinţelor ei, este înlocuită de frica de o autoritate internă: frica de conştiinţa morală. Cu alte cuvinte, Supraeul construieşte "imperativul categoric" al datoriei, un ideal de comportament, spre a contracara dorinţa persistentă a individului de a satisface trebuinţele instinctuale ale Sinelui; iar caracterul agresiv al dezaprobării acestuia, care determină sentimentul de vinovăţie, este un alt exemplu de instinct agresiv la lucru. În acest sens, severitatea conştiinţei morale este agresivitatea individului, mai înainte îndreptată asupra celorlalţi, acum abătută asupra sa: este o agresivitate care a fost strămutată în interior. Astfel, în mod caracteristic, o persoană care nu-şi poate manifesta agresiunea are un Supraeu extrem de aspru, pe când cineva care găseşte o ieşire pentru aceasta are un Supraeu relativ blând. Zăbovind un moment aici. putem înţelege că una din funcţiile majore ale religiei este apărarea civilizaţiei contra ostilităţii umane. Suferinţele pe care oamenii le îndură în afară din partea forţelor naturii şi în interior din partea restricţiilor impuse de societate asupra instinctelor lor sunt într-o măsură compensante, pe de o parte, prin personificarea de către religie a acestor forţe inamice sub formă de zei nu prea diferiţi de noi înşine, iar, pe de altă

parte, prin transmutarea dorinţelor libidinale şi agresive care emană din Sine în iubirea de aproapele şi în etică. Aceste idei se contopesc acum în dorinţa finală cea mai puternică pe care religia o satisface: *nostalgia după figura tatălui.*

Este ceea ce am şi subliniat în legătură cu funcţia conştiinţei morale. Autoritatea exercitată asupra Eului de către Supraeu şi sentimentele ambivalente de dependenţă, ca şi aprehensiunea generată de acesta sunt, susţine Freud, reanimări ale relaţiei cu tatăl. Aceasta este totuna cu a spune că Supraeul tratează Eul aşa cum un tată sever tratează copilul. Ba mai mult decât atât: sentimentul de vinovăţie vizibil pentru Supraeu şi care este necesar pentru construirea conştiinţei morale nu este pur şi simplu derivat din incapacitatea *individului* de a controla instinctele libidinale şi agresive ale Sinelui, ci derivă şi din remuşcarea *colectivă* originară privind fapta care îl implică pe tată. Ne reîntoarcem astfel la vechea temă. Vinovăţia este deci o moştenire istorică, un fenomen fundamental al vieţii noastre emoţionale dobândit de rasa umană ca un testament fizic transmis din generaţie în generaţie.

Pe această cale revenim la teoria hoardei primitive, iar Freud aduce din nou religia pe orbita complexului patern. Nevoia de zeu ca figură paternă urmează prototipul infantil în repetarea (ontogenetică) a neputinţei simţite de fiecare dintre noi în faţa propriului său tată; iar această nevoie este în acelaşi timp repetiţia (filogenetică) a relaţiei tată-fiu în hoarda primitivă. Aşadar, situaţia nu este deloc nouă şi continuă la starea de adult. Trecând de la copilărie la vârsta adultă, indivizii înţeleg că rămân neajutoraţi şi că au în continuare trebuinţă de protecţie. Acum, însă, natura însăşi şi restricţiile impuse de societate sunt cele care crează sentimentul neputinţei. De aceea ei recurg la soluţia din copilărie şi creează o fiinţă supremă, cu toate atributele unui tată: *"Iar când adultul observă că este pe cale să rămână pentru totdeauna un copil, că nu va putea niciodată să se lipsească de protecţia împotriva unor forţe superioare şi străine lui, el le conferă acestora trăsăturile tatălui, îşi crează zeii, de care se teme, pe care încearcă să şi-i apropie şi cărora le cedează apărarea sa. Astfel, motivul dorului de tată este identic cu nevoia de apărare împotriva urmărilor slăbiciunii omeneşti; respingerea neputinţei infantile ia forma reacţiei faţă de neputinţa, pe care adultul trebuie să o admită, potrivit formaţiei religioase, trăsăturilor sale caracteristice.* "[21]

Merită să descifrăm motivul pentru care imaginea tatălui-zeu are un caracter atât de *compulsiv.* Este, repetăm, o dorinţă împlinită, iar în-deplinirea unei dorinţe aduce satisfacţie; dar puterea deosebită a satis-facţiei realizate de credinţa religioasă constă în faptul că aceasta alimentează acele dorinţe şi fantazări ale spiritului infantil derivate din instinctele libidinale şi agresive legate de tată. În acest sens, credinţa în tatăl-zeu este un duplicat al nevrozelor infantile şi, ca şi ele, provin din complexul Oedip. Acest complex, după cum ştim, are un caracter esenţialmente ambivalent: el include atitudini pozitive (afecţiune) şi negative (ostilitate); există, pe de o parte, veneraţie şi iubire pentru masculul dominator, iar, pe de altă parte, ură şi frică de el din cauză că această dominaţie se opune impulsiilor noastre sexuale. În primul caz, tatăl este ceea ce ne-ar plăcea să fim; în al doilea caz, tatăl ne împiedică să avem ceea ce ne-ar plăcea să avem. Această ambivalenţă este proiectată direct în conceptul de Dumnezeu. Pe de o parte, Dumnezeu-

Tatăl este obiect de iubire şi admiraţie, idealul de bărbăţie, având puterea de a îndeplini orice dorinţă; pe de altă parte, el este autoritatea negativă, cenzorul atotvăzător, cel care ne interzice dorinţele şi care îi pedepseşte sever pe cei care îi încalcă poruncile. În această proiecţie credinciosul retrăieşte relaţiile emoţionale care îşi au originea în perioada de refulare a copilăriei sale şi care sunt transferate în atitudinile şi dispoziţiile figurii divine a tatălui, care sunt astfel parte a memoriei colective a umanităţii. Dumnezeu-Tatăl devine reîncarnarea relaţiilor pe care fiecare dintre noi le-a avut cu propriul său tată şi, dincolo de aceasta, cu tatăl ancestral al hoardei primitive; iar forţa dorinţei de a crede în el derivă din forţa dorinţelor instinctuale şi din refulările implicate de acea relaţie. Credinţa, ca sa zicem aşa, absoarbe în ea însăşi aceste dorinţe refulate şi vinovăţia asociată cu ele şi proiectează asupra lumii o figură la a cărei voinţă şi porunci ne supunem de bună voie, pe de o parte din cauza securităţii pe care ne-o oferă, iar pe de altă parte din cauză că prin aceasta ne putem ispăşi crimele comise împotriva lui şi a oricărui tată. Religia este, prin urmare, generată de setea de obedienţă, o obedienţă celebrată prin ritualuri obsesionale şi practici pioase. Această obedienţă plină de speranţă va preveni pedeapsa care altfel s-ar abate asupra noastră pentru că avem instinctele pe care le avem, îl va reconcilia pe tată cu fiul său şi prin aceasta va alina sentimentul nostru filial de vinovăţie.

Moise şi monoteismul (1939)

În această ultimă carte, pe care a reuşit să o termine înainte de a muri, Freud caută să demonstreze explicaţia dată de el originii religiei printr-o analiză a originilor iudaismului şi, întrucâtva pe un plan secund, a începuturilor creştinismului. Ar trebui spus că *Moise şi monoteismul* nu s-a bucurat de o presă favorabilă. Cartea nu numai că este deficitară în privinţa construcţiei formale, construcţie tipică operei lui Freud, dar începe cu excentrica — deşi, după cum o prezintă Freud, ea este perfect plauzibilă — ipoteză că Moise nu a fost evreu, ci egiptean. După cum vom vedea, această teorie a fost în bună măsură discreditată. Dar, într-un sens, lucrul acesta abia dacă are vreo importanţă. De o mult mai mare importanţă este teoria psihologică pe care Freud o brodează în jurul datelor sale istorice, o teorie pe care acum el o pune să explice un aspect al experienţei religioase omis mai înainte de el. În *Viitorul unei iluzii* Freud s-a arătat *"preocupat mult mai puţin de sursele profunde ale sentimentului religios cât de ceea ce omul obişnuit înţelege prin religia sa"*[22], iar această înţelegere, aşa cum s-a văzut, el o urmăreşte mai presus de toate în trebuinţa fiecărui individ pentru o figură-model a tatălui. Freud a acceptat critica ce i s-a adus imediat după publicarea cărţii, anume că analiza făcută de el, în timp ce dă o explicaţie caracterului obsesiv al religiei la individ, nu explică de ce religia şi-a dezvoltat în mod predominant forma *monoteistă* şi de ce, pe de altă parte, această formă a avut propria sa atracţie compulsivă. Eseul *Moise şi monoteismul* este destinat să repare această omisiune.

Aşadar, să începem: Moise nu a fost evreu, ci un aristocrat egiptean, adept al reformelor monoteiste ale regelui Akhenaton. În secolul al XIV-lea î.Hr. După moartea regelui şi inevitabila reacţiune care a urmat, Moise, aderent convins la noua religie, a decis să părăsească Egiptul în fruntea

unui nou popor, evreii, care doreau să rămână fideli principiilor acesteia. Astfel, monoteismul îşi are originea într-un episod monoteist aparte din istoria Egiptului, introdus sub influenţa puternicei personalităţi a lui Moise. Dar, pe când acest proces era în curs de săvârşire — iar aici Freud urmează o sugestie a lui Ernst Sellin, din 1922 —, evreii s-au răsculat împotriva conducătorului lor, l-au ucis şi au abandonat noua lor religie, fapt simbolizat în povestea viţelului de aur. A venit totuşi o vreme când poporul a început să regrete uciderea lui Moise, căutând să o dea uitării. Când, aşadar, un secol mai târziu, a apărut un alt conducător, ginerele preotului madianit Ietro, el a fuzionat în tradiţie cu predecesorul său şi i s-a dat numele de Moise. Aşa se face că avem doi Moise: Moise egipteanul şi Moise madianitul. Tocmai sub conducerea acestuia din urmă monoteismul originar s-a transformat în cultul henoteist al zeului-vulcan Iahve, o credinţă care avea să domine mai multe secole. Treptat, însă, vechea credinţă, în mare măsură sub influenţa profeţilor, s-a impus din nou, iar doctrina monoteistă mozaică iniţială a devenit conţinutul stabil al religiei iudaice. Cu toate acestea, remuşcarea privind crima comisă nu s-a potolit, ci s-a reafirmat în speranţa venirii unui alt mare conducător, Mesia, care avea să-şi ducă poporul la mântuire şi la promisa dominaţie mondială. Această vină a fost în cele din urmă clarificată de agitatorul politico-religios Pavel, care a mers atât de departe, aşa încât să creeze din aceasta o nouă religie, creştinismul. Iisus devine astfel reînviatul Moise, al cărui sacrificiu ritualic trebuia să ispăşească uciderea originară a marelui său predecesor. În consecinţă, ca rezultat al deificării lui Iisus, creştinismul a devenit mai degrabă o religie a fiului decât a tatălui.

Cea mai mare parte a acestei construcţii ipotetice poate fi respinsă[23]. Cu toate că este în general acceptat că "Moise" este un nume egiptean, aceasta nu arată că Moise era egiptean, ca să nu mai vorbim de aristocrat. Mai degrabă putem afirma cu toată convingerea că a fost evreu, deşi născut în Egipt şi puternic influenţat de cultura egipteană. De asemenea, afirmaţia că Moise a trăit în timpul domniei lui Amenhotep al IV-lea (1377-1360 î. Hr.) — un faraon ale cărui vârstă şi sănătate fizică aproape în mod cert îi iau dreptul de a fi fondatorul cultului lui Aton — aruncă întreaga cronologie a Vechiului Testament într-o confuzie de circa un secol, întrucât Exodul este acum datat nu mai târziu de anul 1290 î. Hr. Merită, de asemenea, să subliniem că când căsătoria lui Moise cu fiica preotului madianit Ietro apare de repetate ori în tradiţia israelită, nu există nici o dovadă a asasinării lui, nici despre existenţa unui al doilea Moise, madianit[24]. Cu astfel de inadvertenţe istorice, poate că este cazul să rebotezăm cartea, aşa cum au făcut-o şi alţii: *Omul Moise, roman istoric.*

Întorcându-ne acum la argumentarea psihanalitică, îl găsim pe Freud pe un teren mult mai sigur. De ce s-a dezvoltat religia în mod monoteist şi de ce prezintă monoteismul o atracţie atât de compulsivă? Răspunsul lui Freud este pe ocolite. El începe cu o analiză a fenomenului — bine documentat în ceea ce priveşte geneza nevrozei umane — cunoscut sub numele de "latenţă". Latenţa o putem descrie ca pe o perioadă de stagnare între trăirea traumei şi apariţia în final a bolii nevrotice: este acel timp, deosebit de pregnant la copiii de dinainte de pubertate, când refularea este relativ reuşită şi când există prea puţine semne de conflict. Să presupunem, deci — ca să luăm un exemplu dat de Freud — că un băieţel are o trăire traumatică observându-şi părinţii în timp ce au raport sexual. Lucrul acesta poate duce imediat la simptome nevrotice — de exemplu,

identificarea cu tatăl, manifestată prin comportament agresiv faţă de mamă, pe care ea îl respinge cu ameninţări că îl va informa pe tată —, dar acestea pot fi reduse la tăcere prin mecanismul refulării, la un loc cu trăirea originară aparent uitată. Intrăm apoi în perioada de latenţă, de dezvoltare netulburată: băiatul pare eliberat de orice tulburare, fiind exemplar în comportamentul său şi înregistrând succese la şcoală. Pubertatea, însă, declanşează nevroza originară şi rezultă simptome nevrotice mai definite, ca efect întârziat al traumei iniţiale. O dată cu dezvoltarea propriei sexualităţi, băiatul se umple de ură împotriva tatălui său, al cărui loc dorea la început să-l uzurpe, iar când, mult mai târziu, îşi găseşte o soţie, se arată a fi o personalitate brutală şi despotică, completând prin aceasta copia tatălui său, aşa cum şi-l aminteşte[25].

Trei factori sunt, prin urmare, esenţiali în dezvoltarea nevrozei: Primul, trăirea traumatică iniţială, care pentru Freud are loc în mod invariabil în prima copilărie şi este de natură sexuală şi agresivă; al doilea, perioada de latenţă, în care individul, suferind un fel de amnezie infantilă, refulează această trăire, oprind intrarea ei în conştiinţă şi trăind în aparenţă fără efecte morbide; al treilea, izbucnirea nevrozei — pe care Freud, printr-o expresie memorabilă, o numeşte "întoarcerea elementului refulat" —, caz în care mecanismele de apărare se prăbuşesc, fie din cauza renaşterii pubertare a instinctelor sexuale şi agresive, fie din cauza altei experienţe sau impresii care seamănă cu trăirea iniţială şi care o redeşteaptă. De aceea tulburările nevrotice sunt, mai presus de toate, simptome ale întoarcerii elementelor refulate; ele au însă particularitatea de a fi compulsive, în acţiunile persoanei dominând impulsurile obsesionale.

Momentul crucial în argumentarea lui Freud este asocierea de către el a perioadei de latenţă cu acea perioadă din istoria evreilor, de după renunţarea la religia lui Moise, când nu exista nici un semn al ideii monoteiste, o asociere care, potrivit expunerii de mai sus privind nevroza, trebuie, de asemenea, să presupună o traumă iniţială şi eventuala dezvoltare a unor simptome nevrotice atunci când această trăire refulată se reîntoarce. Nu vom fi deloc surprinşi să aflăm că trauma originară este asasinarea tatălui hoardei primitive, *repetată* acum în asasinarea lui Moise, care, prin puterea, energia, independenţa sa, este *"un viguros prototip al tatălui"* [26]. Astfel, oricum, remuşcarea colectivă pentru această crimă o înregistrăm noi în perioada de latenţă, când orice amintire a acestei crime este îndepărtată sau "refulată", laolaltă cu toate ideile asociate cu victima, anume concepţia monoteistă despre Dumnezeu. De aceea atunci când apare un al doilea Moise, atât de legat de adevăratul Moise, încât a avut loc o identificare, şi când, mai târziu, profeţii au reînnoit cerinţele severe ale lui Moise, *"ideea monoteistă s-a întors ca un bumerang în ţara sa de origine"* [27]. Cu alte cuvinte, monoteismul este *un simptom al reîntoarcerii elementelor refulate:* reprezintă reapariţia tatălui, reînălţarea puterii masculului la poziţia dominantă, stimulată de redeşteptarea şi intensificarea sentimentului de vinovăţie pentru crima originară comisă împotriva lui. Monoteismul este deci o reconciliere cu Dumnezeu-Tatăl, iar legile şi poruncile asociate cu el nu sunt decât un act de ispăşire a faptei, obsesiv respectate, în scopul alinării copleşitorului sentiment de vinovăţie. Nu este surprinzător nici faptul că aceste imperative sunt asociate în primul rând cu renunţarea la acele instincte care au operat atât de efectiv la comiterea crimei originare: instinctul

sexual şi agresivitatea. Faptul acesta explică obiceiul circumciziei: *"Circumciziunea este substitutul simbolic al castrării, o pedeapsă pe care tatăl primordial o aplica fiilor săi cu mult timp în urmă, pe când se afla în deplinătatea puterii; oricine accepta acest simbol arăta că era gata să se supună voinţei tatălui, deşi o făcea cu preţul unui sacrificiu dureros."*[28] Aceasta nu este totuşi întreaga poveste. Ca să o completăm, trebuie să ieşim din iudaism. Remuşcarea privind uciderea lui Moise stimulează fantazările nostalgiei cu privire la Mesia şi cu greu poate fi întâmplător faptul că omorârea unui alt mare om a stat la originea creştinismului. Într-adevăr, ce ispăşire mai bună poate exista pentru omorârea tatălui decât ca Fiul să fie la rându-i omorât? *"Deşi materialul pregătitor pentru o idee de felul acesta fusese furnizat de multe aproximări provenite de peste tot, totuşi conceptul de ansamblu a apărut pentru prima dată în mintea unui evreu, Saul din Tars, care ca cetăţean roman se numea Paulus: «Pentru că l-am ucis pe Dumnezeu-Tatăl suntem noi atât de nefericiţi». Ne este acum absolut clar că el nu putea împărtăşi acest adevăr decât în forma iluzorie a bunăvestirii: Am fost ispăşiţi de toate păcatele de vreme ce unul dintre noi şi-a jertfit viaţa ca să fim iertaţi. Desigur, în această formulare nu era menţionată omorârea lui Dumnezeu, dar o crimă care trebuia ispăşită prin jertfirea unei vieţi nu putea fi decât un omor. În afară de aceasta, legătura dintre iluzie şi adevărul istoric a fost stabilită de asigurarea că victima jertfei era fiul lui Dumnezeu. Puterea pe care această nouă credinţă o căpăta din sursa sa în adevărul istoric o făcea capabilă să învingă toate obstacolele; locul sentimentului de încântare de a fi cei aleşi era acum luat de eliberarea prin mântuire. Dar faptul uciderii tatălui în condiţiile reîntoarcerii sale în memoria umanităţii avea de învins obstacole şi mai mari decât acelea care constituie conţinutul monoteismului, trebuind să sufere o distorsiune şi mai pronunţată. Crima inefabilă a fost înlocuită de dogma unui obscur păcat originar."*[29]

Păcatul originar şi mântuirea prin sacrificiu au devenit astfel pietrele de temelie ale noii religii fondate de Pavel. Şi nu pur şi simplu întâmplător această nouă religie reclama antisemitismul drept complement. La reproşul că evreii l-au ucis pe Dumnezeu s-a adăugat acuzaţia că au respins mijloacele de a se purifica de crima lor, cu rezultatul că vinovăţia lor rămâne. Fără această recunoaştere, conchide Freud, evreii şi-au asumat o vină tragică. *"iar pentru aceasta au de plătit din greu"* [30].

Avem acum posibilitatea să înţelegem mai bine atracţia deosebită exercitată de religia monoteistă şi de ce se află ea în atenţia comportamentului obsesional. Atracţia acesteia — ca să repetăm argumentele deja prezentate în *Totem şi tabu, Viitorul unei iluzii* şi *Angoasa în civilizaţie* — constă în faptul că monoteismul este o religie a tatălui. Cu alte cuvinte, monoteismul coincide cu ceea ce pare a fi trebuinţa fundamentală a umanităţii întregi, anume raportarea la o autoritate pe care să o poată admira, înaintea căreia să se prosterneze, de care să fie cârmuită şi chiar maltratată. Dar numai lucrul acesta ar fi insuficient ca să explice caracterul *obsesional* al credinţei monoteiste. Ca să avem o explicaţie în acest sens, este necesar, de asemenea, să înţelegem că credinţa monoteistă *"trebuie mai întâi să sufere destinul refulării, o mai îndelungată stare de inconştient, ca apoi să poată produce, prin defulare, efecte atât de puternice, vrăjind masele, aşa cum am văzut în cazul tradiţiei religioase, cu uimire, dar fără ca până acum să fi înţeles fenomenul"* [31].

Cu alte cuvinte, monoteismul stimulează nevrozele compulsive şi obsesive deoarece el însuşi este o formă de "întoarcere a elementelor refulate", deoarece în el sunt întipărite sentimente asociate cu tatăl, sentimente atât de puternice încât cer un mecanism de apărare contra lor, cum este refularea. Sunt sentimente de culpabilitate care îşi au originea în două amintiri: una legată de relaţia vinovată *(guilty relation)* a fiecărui individ cu propriul său tată, iar alta legată de remuşcarea omenirii pentru crima originară, omorârea tatălui hoardei primitive. Sentimentul de vinovăţie devine astfel cel mai important factor în dezvoltarea religiei în general şi a monoteismului în particular; iar ritualurile şi ceremonialele asociate cu ele — riguros respectate şi producând un acut sentiment de anxietate atunci când sunt omise — se revelează ca activităţi obsesionale destinate să-l împace pe tatăl faţă de care am păcătuit şi, dacă e posibil, să preîntâmpine pedeapsa binemeritată. Astfel, în *Totem şi tabu,* o istorie a vinovăţiei explică apariţia celei mai vechi forme de religie, totemismul şi ritualurile acestuia; în *Moise şi monoteismul,* Freud adoptă aceeaşi teză, dar acum reconstituie o altă crimă, care ar fi pentru monoteism ceea ce uciderea tatălui primordial a fost pentru totemism. În consecinţă, impresia profundă a ideii monoteiste asupra evreilor se bazează pe *repetarea* uciderii primordiale a tatălui, dar de data aceasta săvârşită asupra unui substitut al tatălui, Moise. Această ucidere devine astfel veriga dintre refularea crimei originare şi reapariţia acesteia în monoteism. Ea serveşte însă drept verigă şi între iudaism şi cealaltă religie apărută din el, creştinismul. Vina pentru uciderea lui Moise a stimulat dorul de Mesia, în aşa fel încât Hristos devine un Moise renăscut, fiul al cărui sacrificiu mântuie grupul fraţilor vinovaţi de păcatul originar. Dar ambivalenţa faţă de tată rămâne: în timp ce vina pentru moartea tatălui este expiată, pe de altă parte fiul ia locul tatălui şi devine el însuşi Zeu. Lucrul acesta este clar exprimat în euharistie şi în prânzul totemic: are loc reconcilierea, dar carnea şi sângele fiului au fost substituite acelora ale tatălui.

În această remarcabilă explicaţie dată dezvoltării monoteismului, Freud repetă multe idei din cărţile sale anterioare, îndeosebi teoria moştenirii, promulgată pentru prima dată în *Totem şi tabu.* Dispoziţia religioasă este o mixtură de trăiri: trăiri avute de fiecare dintre noi faţă de propriul său tată (ontogenezã), precum şi, lucru mai extraordinar, trăiri care pentru noi toţi se includ în "moştenirea arhaică" legată de tatăl primordial (filogenezã); primele recapitulează şi întăresc "urmele mnezice" ale celorlalte, trecând de la o generaţie la alta şi dându-i prin aceasta posibilitatea să devină *"o avuţie colectivă, universală a umanităţii"* [32]. Religia, prin urmare, conţine un adevăr istoric: faptul că în timpurile primordiale *"a existat o unică persoană care trebuie să fi părut gigantică şi care, ridicată apoi la rangul de zeitate, a revenit în memoria oamenilor"* [33]. Dar acest adevăr istoric nu poate fi nicidecum pretenţia legitimă a religiei că există un Dumnezeu. Aceasta rămâne o iluzie, dar o iluzie acum cel puţin explicabilă în termenii puternicului impuls emoţional (şi infantil) de întoarcere în trecut spre a deveni din nou fiul supus al tatălui hoardei[34].

Concluzie: valoarea religiei

Se ridică o ultimă întrebare: Dacă religia a fost demascată ca fiind atât de legată de gândirea animată de dorinţe *(wishful-thinking)*, ce

valoare are ea pentru societate? Pentru o replică la această întrebare este necesar să ne întoarcem la paginile de la sfârşitul cărţii *Viitorul unei iluzii.* Răspunsul lui Freud este dat sub forma unei dispute cu un protagonist imaginar, care pune accentul atât pe trebuinţa omului de iluzie în general, ca şi de iluzie religioasă în special[35]. Interlocutorul lui Freud face două obiecţii specifice. Prima este aceea că civilizaţia este clădită pe învăţăturile religiei şi că menţinerea societăţii umane se bazează pe faptul că marea majoritate a oamenilor cred în adevărul acestor învăţături: *"Dacă li se demonstrează că nu există nici un Dumnezeu atotputernic şi drept, nici o ordine divină a lumii şi nici o viaţă viitoare, ei se vor simţi liberi de orice obligaţie de a urma prescripţiile societăţii. Fiecare va fi neînfrânat, neînfricat, dând curs instinctelor sale asociale, egoiste, căutând să-şi arate puterea; se va instala din nou haosul, căruia i-am pus capăt datorită miilor de ani de lucrare a civilizaţiei."* [136] A doua obiecţie făcută de oponentul lui Freud este că a-i priva pe oameni de credinţele lor religioase ar fi o cruzime inutilă: *"Nenumăraţi oameni îşi află în învăţăturile religiei unica lor consolare, neputând suporta viaţa decât datorită acestui suport. Vreţi să le răpiţi suportul, fără a avea să le daţi nimic mai bun în schimb. S-a recunoscut că ştiinţa nu a realizat prea multe pe atunci, însă chiar dacă ar fi fost mult mai avansată, nu i-ar fi satisfăcut pe oameni. Omul are şi alte trebuinţe imperioase, pe care glaciala ştiinţă niciodată nu i le va putea satisface, şi este foarte ciudat, la drept vorbind o culme a inconsecvenţei, să vezi un psiholog — care întotdeauna a subliniat cât de mult se retrage inteligenţa în viaţa omului din faţa instinctelor sale — străduindu-se acum să le răpească oamenilor o preţioasă satisfacţie a dorinţelor, ca, în schimb, să le dea o hrană intelectuală."*[37]

În replică la aceste acuzaţii, Freud admite că religia a făcut *"mari servicii civilizaţiei umane",* îndeosebi îmblânzind instinctele sociale. El este chiar gata să conceadă că dacă religia ar fi reuşit să-i facă pe oameni fericiţi, consolându-i, împăcându-i cu viaţa, lui nu i-ar fi trecut prin minte să tindă la schimbarea situaţiei existente. Dar ce vedem noi de fapt? Că marea majoritate a oamenilor rămân nefericiţi, nesatisfăcuţi de civilizaţie, căutând, de fapt, să o schimbe, mai ales atunci când aceasta încearcă să le înfrâneze instinctele. Mai mult decât atât, mult lăudata moralitate a religiei a fost adesea în mod cinic folosită de credincioşii înşişi spre a justifica imoralităţi sociale de tot felul: *"Omul păcătuia, apoi aducea jertfe sau se căia şi, în continuare, era liber să păcătuiască din nou... Este îndeobşte cunoscut faptul că preoţii nu au putut menţine smerenia maselor faţă de religie decât cu preţul unor mari concesii făcute naturii instinctuale a omului. Şi s-a rămas la ideea că numai Dumnezeu este puternic şi bun, omul fiind slab şi păcătos. Dintotdeauna imoralitatea şi-a găsit în religie un sprijin nu mai mic decât şi-a găsit moralitatea. Dacă performanţele religiei în promovarea fericirii oamenilor, în adaptarea lor la societate şi controlul lor moral nu sunt mai bune, atunci se pune întrebarea dacă avem dreptul să supraestimăm necesitatea ei pentru omenire şi dacă procedăm înţelept întemeind pe religie cerinţele noastre sociale."*[38]

Freud ne recomandă, aşadar, să înlocuim înţelegerea religioasă a preceptelor civilizaţiei cu o înţelegere raţională, ajungând la concluzia că ascultarea noastră faţă de regulile, practicile şi instituţiile sociale nu îşi are originea în învăţăturile religiei, ci în necesitatea socială: porunca "Să

nu ucizi", de exemplu, nu a apărut din cauză că Dumnezeu a interzis omorul, ci pentru că această regulă este în mod clar în interesul existenţei noastre comune. O dată ce oamenii ar înţelege originea pur omenească a acestor prescripţii — continuă Freud — ei ar admite că acestea au fost create nu atât pentru a-i domina, cât, dimpotrivă, spre a le servi interesele şi *"ar adopta o atitudine mai binevoitoare faţă de ele şi, în loc să ţintească la desfiinţarea lor, ar urmări doar să le îmbunătăţească. Ar fi un pas important pe calea spre reconcilierea cu imperativele civilizaţiei"*[39]. Desigur, Freud admite că bărbaţii şi femeile sunt, în marea lor majoritate, mai puţin ghidaţi de intelect şi mai mult de patimile şi cerinţele lor instinctuale — aceasta a fost, de fapt, una dintre marile descoperiri ale psihanalizei —, dar el îşi exprimă speranţa că, deşi oamenii sunt cum sunt, nu există nici o raţiune să presupunem că trebuie să fie astfel şi că numai dacă pot fi educaţi să vadă religia drept ceea ce ea este — adică o iluzie — ar putea exista o mai mare speranţă de progres social. El acceptă că până şi această speranţă poate fi o iluzie şi că natura umană va rămâne în mare parte la fel chiar şi fără religie; dar el crede că acest experiment de "educaţie nereligioasă" merită încercat şi că există oarecare justificare în a crede că rezultatele vor fi în general benefice.

De aceea Freud nu este de acord cu oponentul său, care susţine că oamenii sunt complet incapabili să trăiască fără consolările religiei; dar este de acord cu el că absenţa acestei otrăvi dulci-amare, care ni s-a inoculat din copilărie, va face probabil viaţa mai puţin suportabilă. La urma urmei, nu ne putem aştepta ca un insomniac să doarmă bine o dată ce a fost privat de pilula soporifică: *"Desigur, în cazul acesta omul se va găsi într-o situaţie grea, el trebuind să-şi mărturisească întreaga neputinţă şi insignifianţa sa în angrenajul lumii, faptul că nu mai este punctul central al creaţiei, că nu mai este obiectul grijii unei providenţe benefice. Se va afla în aceeaşi situaţie cu copilul care părăseşte casa părintească, unde a fost atât de cald şi de plăcut. Dar nu este oare adevărat că destinul copilăriei este acela de a fi depăşită? Omul nu poate să rămână pentru totdeauna copil. În cele din urmă el trebuie să se aventureze în «viaţa plină de duşmănie». Putem numi aceasta «educaţia pentru realitate».*"[40] Astfel, deşi viaţa poate fi mai grea fără toxicul religiei, beneficiile sunt de aşa natură, încât merită să luptăm pentru aceasta. Renunţând la ficţiunea lumii de dincolo, oamenii vor reveni la propriile lor resurse. Ei vor fi acum capabili să-şi concentreze asupra vieţii terestre toate energiile lor descătuşate, iar prin aceasta *"omul va putea într-adevăr să facă viaţa suportabilă pentru toţi, iar societatea nu va mai strivi pe nimeni"* [41].

Remarcile concluzive ale lui Freud asupra rolului religiei în civilizaţie sunt prezentate în termenii unei analogii între dezvoltarea copilului către starea de adult şi dezvoltarea rasei umane, către maturitate. Aşa după cum am văzut, drumul de la copilul sugar la adultul responsabil este lung şi întortocheat: condus de instinct şi slab în intelect, acesta trece printr-o perioadă de nevroză în care dorinţele instinctuale sunt refulate, se dezvoltă în nevroze infantile, devin latente şi în cele din urmă sunt învinse în cursul creşterii. Aproape la fel se petrec lucrurile cu umanitatea ca întreg. Şi aceasta cade într-o stare înrudită cu nevroza, îndeosebi atunci când, în copilăria ei, nu a fost destul de puternică pe plan intelectual încât să facă indispensabile pentru existenţa comună a omului renunţările de ordin instinctual. Religia este nevroza primară care apare în această perioadă, o nevroză care, ca şi altele ale copilăriei, va fi înlăturată pe

măsură ce umanitatea se maturizează: *"Religia ar fi acea nevroză obsesională a umanităţii care, ca şi aceea a copilului, îşi are originea în complexul Oedip, în relaţia cu tatăl. Potrivit acestei concepţii, s-ar putea emite ipoteza că abandonarea religiei trebuie să aibă loc cu inexorabilitatea fatală a unui proces de creştere şi că în prezent ne aflăm în mijlocul acestei faze de dezvoltare. Atitudinea noastră faţă de acest proces ar trebui să se orienteze după exemplul unui educator înţelept, care nu se opune transformării în faţa căreia se află, ci, dimpotrivă, caută s-o favorizeze, limitând violenţa irupţiei.* "[42]

NOTE

[1] A se vedea, Sigmund Freud, Opere I, *Totem şi tabu, Moise şi monoteismul, Angoasă în civilizaţie. Viitorul unei iluzii,* traducere, cuvânt introductiv şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991. (Nota trad.)

[2] PFL (1985), 12:179-241.

[3] Freud nu face distincţie între cultură şi civilizaţie: "Nu sunt interesat să fac distincţie între cultură şi civilizaţie", *ibid.,* p. 184.

[4] *PFL*. (1985), 12:245-340.

[5] A se vedea capitolul 2, paragraful referitor la hoarda primitivă.

[6] *Civilisation and its Discontents* (1930), *PFL,* 12:213 | trimitere eronată, ca de altfel şi următoarele, pană la nota 12 inclusiv | (paranteza trad.).

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.,* p. 208.

[9] *Ibid..* p. 195.

[10] În limba franceză, în textul original. (Nota trad.)

[11] *Ibid.,* p. 196.

[12] *Ibid.,* pp. 198-199.

[13] "«Civilized» Sexual Morality and Modern Nervous Illness" (1908), *PFL* (1991), 12:29-55.

[14] A se vedea şi "Morala sexuală «civilizată» şi sensibilitatea nevrotică modernă", în Sigmund Freud, *Opere, III, Psihanaliză şi sexualitate,* traducere, eseu introductiv şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, pp. 328-347. (Nota trad.)

[15] *PFL* (l985), 12:251-252.

[16] *Ibid.,* p. 260.

[17] *Ibid.,* p. 290.

[18] Primul indiciu că instinctul agresiv este distinct de cel sexual îl găsim în articolul său intitulat "Instinctele şi vicisitudinile lor" (1915), *PFL,* 11:105. Mai înainte Freud definise agresiunea ca pe un aspect sadic al instinctului sexual.

[19] *Civilization and its Discontents* (1930), *PFL,* 12:284.

[20] *Ibid.,* pp. 3I5-316.

[21] *The Future of an Illusion* (1927), *PFL,* 12:204-205.

[22] *Ibid., p.* 261.

[23] Diferite critici sunt adunate în Norman Kiell, *Freud without Hindsight,* International Universities Press, Madison, Connecticut, 1988, pp. 623-654 Tertius Chandler este aproape singurul care îl preţuieşte pe Freud fără rezerve în "Ikhanaton and Moses", *American Imago,* 1966, vol.

19, pp. 127-139. Să se compare acest articol cu, de exemplu, textul lui S. Baron din *American Journal of Sociology* (1939), 45:471-477. Există şi o fascinantă psihanaliză a lui Ikhnaton — care, precum se pretinde, suferea de homosexualitate pasivă faţă de tatăl său, ca şi judecătorul Schreber —, datorată lui James Strachey, în ale sale "Preliminary Notes upon the Problem of Akhenaten", *International Journal of Psycho-Analysis* (1939), 20:33-12.

[24] A se vedea W.F. Albright, *Front the Stone Age to Christianity,* The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1946, pp. 166-167. Nu este de mirare că Albright condamnă *Moise şi monoteismul* ca fiind o lucrare "total lipsită de metodă istorică seriosă", ocupându-se de "datele istorice chiar mai uşuratic decât de datele psihologiei introspective şi experimentale" *(ibid.,* p. 75).

[25] *Moses and Monotheism* (1939), *PFL* (1985), pp. 322-323.

[26] *Ibid.,* p. 356.

[27] *Ibid.,* p. 357.

[28] *Ibid.,* pp. 369-370.

[29] *Ibid.,* pp. 384-385.

[30] *Ibid.,* p. 386.

[31] *Ibid.,* p. 347.

[32] *Ibid.,* p. 381.

[33] *Ibid.,* p. 378.

[34] Tot aşa religia, ca iluzie, nu are adevăr "material", ceea ce nu este tot una cu a spune că nu are adevăr "istoric". Acest aspect este clarificat într-o scrisoare către Lou Andreas-Salomé, din 1 iunie 1935: "Religia datorează propria ei putere compulsivă *întoarcerii elementelor refulate;* ele sunt amintiri privind străvechi episoade hiperemoţionale din istoria umanităţii, uitate. Am şi spus lucrul acesta în *Totem şi tabu.* Acum îl exprim în formula: forţa religiei constă nu în adevărul ei *material,* ci în adevărul ei *istoric". Letters,* ed. Ernst Pfeiffer, trad. William şi Elaine Robson-Scott, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972, p. 205.

[35] Meissner face mare caz din faptul că oponentul imaginar al lui Freud este bunul său prieten şi partizan al psihanalizei Oskar Pfister, care era pastor luteran. În 1928 acesta a publicat, în revista *Imago,* o replică intitulată "Iluzia viitorului", al cărui rezultat a fost un îndelungat schimb de scrisori cu Freud. A se vedea Heinrich Meng şi Ernst Freud (eds.), *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister,* trad. Erick Mosbacher, The Hogarth Press, London, 1963. A se vedea şi W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experienţe,* Yale University Press, New Haven/London, 1984, pp. 73-103.

[36] *The Future of an Illusion* (1927), *PFL,* 12:216-217.

[37] *Ibid.*, p. 217. În *Psihologia maselor şi analiza Eului* (1921), Freud scrie: "Chiar şi cei care nu regretă dispariţia iluziilor religioase din lumea civilizată de azi vor admite că atâta timp cât ele au fost în vigoare au oferit celor legaţi de ele cea mai puternică protecţie împotriva pericolului nevrozei", *PFL,* 12:176.

[38] *Ibid.*, p.220.

[39] *Ibid.*, pp. 224-225.

[40] *Ibid.*, p. 233.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.,* pp. 226-227.

4. FORME DE NEVROZĂ RELIGIOASĂ

Până aici am prezentat diferitele argumentări prin care Freud demască religia ca pe o nevroză obsesională invalidantă. În *Viitorul unei iluzii* el a arătat clar că religia împiedică atât individul cât şi societatea în procesul lor de maturizare; iar acelora care ar putea obiecta că el nu pune nimic în locul ei — că lipsindu-i pe oameni de religie îi lipseşte de orice scop al vieţii —, el le-ar putea riposta că o asemenea plângere este similară cu aceea a pacientului scandalizat de cură din cauză că acum el este sănătos. Cu alte cuvinte, lui Freud nu îi revine obligaţia să găsească un substitut, ci mai degrabă să aducă dovezi împotriva unei forme particulare de credinţă, credinţă care, o dată înlăturată, va permite oamenilor să-şi găsească rostul în lume şi nu în afara acesteia, în lumea realităţii şi nu a iluziei. Aceasta este, de fapt, valoarea terapeutică esenţială a explicaţiei psihanalitice date de el religiei. Observând rolul refulanl al religiei în propria lor viaţă, indivizii pot — susţine Freud — să facă un prim pas spre vindecarea de o nevroză obsesională infantilă.

Toate bune şi frumoase, dar ceea ce trebuie ştiut acum este modul în care teoria generală a religiei concepută de Freud se legitimează în aplicarea ei concretă: nu de ce este nevrotică religia, ci dacă cazurile concrete ilustrează sau nu comportamentul particular care a fost identificat ca nevrotic, dacă forma de terapie indicată de teorie este sau nu aplicabilă la aceste cazuri. Trebuie spus că, până aici cel puţin, adesea Freud zugrăveşte lucrurile cu o pensulă foarte grosolană, descrierea făcută de el practicilor religioase ocolind în mod frecvent detaliile, ca şi cum detaliile ar scădea din forţa argumentării. Fără îndoială, el ne-a dat, în linii mari, indicaţii despre cum ar fi tratat împărtăşania sau actele de pocăinţă, dar, ca să fim sinceri, nu este tocmai ceea ce aşteptam, dacă este să ne lăsăm convinşi de argumentele sale. Dacă este adevărat că credincioşii nu sunt conştienţi de motivele care îi împing să adopte anumite practici, atunci este cu atât mai important pentru noi să înţelegem de ce tehnica psihanalitică nu este capabilă să descopere sursa acestor compulsiuni nu doar la modul general, ci şi în cazurile particulare. Spre a umple această lacună, doresc să mă întorc la două surse. Prima ne este furnizată de distinsul discipol al lui Freud, Theodor Reik, iar a doua de Freud însuşi, în două dintre faimoasele sale studii de caz.

Theodor Reik: falsa lăuzie şi frica de represalii

Puţin cunoscuta carte a lui Theodor Reik *Ritual: Psycho-Anulytic Studies* (1919)[1] este adesea, se înţelege, scăpată din vedere. De fapt, însă, ea ne oferă una dintre cele mai ingenioase şi importante adăugiri la argumentaţia lui Freud, în cazul de faţă, dat fiind anul apariţiei, la argumentarea prezentată în *Totem şi tabu.* Freud a fost suficient de impresionat de carte ca să-i scrie prefaţa. Aici el repetă concepţia sa că *"ritualurile şi prohibiţiile pacienţilor obsesionali ne obligă să tragem concluzia că ei şi-au creat o religie privată "*, iar în continuare îl laudă pe

discipolul său că a făcut cât se poate de clar lucrul acesta în analiza sa referitoare la ritualurile religioase particulare. Şi nu este de mirare. Reik acceptă fără echivoc teza lui Freud şi numeşte *Totem şi tabu* cea mai importantă lucrare de acest fel, care stabileşte *"garnitura de sentimente căreia religia îi datorează originea"*[2]. De fapt, aderenţa lui Reik la argumentaţia lui Freud este atât de mare — totala acceptare a teoriei hoardei primitive, complexul Oedip, rolul magiei, natura ambivalenţei, omnipotenţa ideilor — încât ai impresia ca este cartea pe care lui Freud însuşi i-ar fi plăcut să o scrie, că, într-un cuvânt, ea are *bunul de tipar* al magistrului şi că, fără mare dificultate, putem lua lucrarea lui Reik drept o importantă extensie a argumentării principale. Ca şi Freud, Reik argumentează că simptomele nevrozei obsesionale *"pun în evidenţă caracteristicile esenţiale ale religiei, într-o formă exagerată şi patologic de crudă* "[3]; aceste lucruri fiind stabilite el se simte îndreptăţit să echivaleze originea ceremonialului religios cu funcţia refulării. Reik se ocupă de patru exemple de ceremonial religios; practica cunoscută drept "falsă lăuzie", riturile pubertare la sălbatici, cântecul Kol Nidre şi utilizarea Shofarului la sărbătorile evreieşti. În ceea ce priveşte primul dintre aceste ceremoniale, găsim la Reik cea mai ingenioasă explicaţie şi cel mai clar exemplu despre modul în care psihanaliza poate înfăţişa un ritual religios ca pe o obsesie nevrotică.

Termenul "falsă lăuzie" se referă la "naşterea de către mascul". Este obiceiul conform căruia, după naşterea unui copil, bărbatul este acela care rămâne la pat, în timp ce mama îşi vede de îndatoririle ei normale. Această practică este străveche, fiind răspândită îndeosebi în America de Sud şi Asia de Sud-Est, impunând de obicei diferite abţineri tatălui, abţineri care dacă sunt încălcate vor aduce daune sau chiar moartea pentru noul născut. Astfel, tatăl nu are voie să mănânce anumite alimente, nu trebuie să ucidă anumite animale şi nu trebuie să muncească. Şi nu este vorba doar de restrângerea dietei şi a mişcării. La triburile Carib[4], de exemplu, tatăl nu are voie să manifeste nici o durere în timp ce umerii săi sunt scrijeliţi cu ajutorul unor dinţi de animal sau în timp ce rănile sale sunt tratate cu seminţe de ardei roşu sau cu boabe de piper indian, deoarece cu cât mai impasibil este tatăl cu atât mai curajos va fi copilul.

Reik trece în revistă diferite încercări de a rezolva enigma falsei lăuzii. În 1773, misionarul Josef Lafitau socotea că acesta este semnul căinţei pentru păcatul originar al omului; alţii socot că este un mijloc de stabilire a drepturilor tatălui asupra copilului în matriarhat; sau că este o metodă de alungare a demonului febrei puerperale; sau o invenţie a femeilor spre a-şi reduce povara sarcinii; sau un mijloc prin care tatăl recunoaşte faptul că pruncul este al său. Cea mai importantă teorie, însă, este aceea avansată de Frazer în *Totemism and Exogamy* şi, ca şi Freud înaintea sa, de aici preia Reik distincţia între cele două forme de magie. Astfel, falsa lăuzie postnatală şi dietetică este un exemplu de magie "contagioasă", deoarece regimul respectat de tată se consideră că favorizează dezvoltarea unui copil sănătos; pe când falsa lăuzie prenatală şi pseudomaterna este un exemplu de magie "homeopatică sau imitativă", deoarece în acest caz simularea naşterii copilului se consideră că alină durerea mamei[5].

Din nou pe urmele lui Freud, Reik crede că orice formă de magie, inclusiv în falsa lăuzie, sunt exemple de omnipotenţă a ideilor, de obicei întâlnită în viaţa mentală a nevroticilor. Astfel, în falsa lăuzie prenatală şi

pseudomaternă găsim din nou credinţa că numai ideea — exprimată aici în imitarea unui proces — poate schimba realitatea. Aşa cum un bărbat indian din California geme muncind spre a reduce durerea unei naşteri reale, tot aşa un bărbat nevrotic va avea o graviditate fictivă din acelaşi motiv. Acelaşi lucru este adevărat în cazul falsei lăuzii postnatale şi dietetice. Aici omnipotenţa ideilor operează presupunând că două acţiuni vădit neasociate pot fi împreunate de dorinţă. Astfel, unii îşi interzic să mănânce carne de broască-ţestoasă, căci altfel copilul va deveni la fel de surd şi prost ca animalul; iar lucrul acesta, după cum subliniază Reik, nu este prea diferit de obsesia nevrotică a Omului cu şobolani, care gândea: "Dacă mă însor cu domnişoara X, atunci ceva se va întâmpla tatălui meu (în lumea de apoi)."[6]

Dar cu aceasta povestea nu este deloc încheiată. Freud ne-a învăţat, de asemenea, că acolo unde găsim omnipotenţa ideilor găsim şi ambivalenţă — dorinţa de a face ceea ce este interzis — şi tocmai lucrul acesta, generând sentimente contradictorii de ostilitate şi tandreţe faţă de unul şi acelaşi obiect, impune o prohibiţie de tăria tabuului. Pentru Reik faptul acesta descurcă şi mai mult misterul falsei lăuzii. În ambele tipuri vedem la lucru motive inconştiente, în care femeia însărcinată şi noul născut sunt fără apărare în faţa impulsurilor sexuale şi ostile ale bărbatului sălbatic. Astfel, în spatele dorinţei soţului de a înlătura durerea soţiei sale prin falsa lăuzie pseudomaternă identificăm *"dorinţa inconştienta ascunsă de a-i spori durerea"*[7]. De ce trebuie să fie aşa rezultă în primul rând din zădărnicirea instinctelor libidinale ale bărbatului: actul sexual este interzis în cazul graviditătii avansate şi, în mod corespunzător, pedepsele masochiste pe care el le pretinde pentru sine sunt simptome ale atitudinii sale sadice refulate faţă de faptul că ea este indisponibilă. În consecinţă, durerile suferite de el sunt durerile pe care le doreşte pentru soţia sa, din cauză că ea este tabu. În mod similar, în spatele dorinţei tatălui de a-l proteja pe copil în falsa lăuzie dietetică vedem exact opusul acesteia: refularea instinctelor malefice contra copilului, în care *"tandreţea crescută este de atribuit refulării intense a acestor impulsuri"*[8].

Dar de unde apar aceste instincte agresive contra fiului?

Ca să le explice, Reik reactivează teoria lui Freud privind uciderea tatălui în hoarta primitivă, pe care el o consideră *"cel mai important eveniment al dezvoltării primitive, poate al dezvoltării umane"*[9], o stare de lucruri duplicată în orice relaţie oedipală ulterioară dintre tată şi fiu. Investigaţia psihanalitică arată *"că situaţia bărbatului care a devenit tată semnifică împlinirea unei vechi dorinţe care îşi are originea în complexul Oedip infantil. Fiul, care în copilărie dorise moartea tatălui, spre a-i lua locul lângă mamă, a devenit el însuşi bărbat şi tată. Are acum loc o schimbare fundamentală în viaţa mentală a bărbatului. Ştim că apariţia fricii de represalii are loc în acest moment. Proaspătul tată se teme că atitudinea fiului său faţă de dânsul va fi aceeaşi ca a lui, odinioară, faţă de tatăl său"*[10].

Cu alte cuvinte, falsa lăuzie — dorinţa de protejare a fiului — este un semn al victoriei conştiinţei morale şi a sentimentelor de tandreţe ale tatălui faţă de fiul său asupra sentimentelor ostile refulate pe care altfel le-ar avea împotriva lui; în acest sens nu este decât reanimarea impulsurilor oedipale ambivalente pe care fiecare tată le trăieşte şi care s-au manifestat mai întâi în hoarda primitivă. O dată cu naşterea copilului,

tatăl nu numai că trăieşte redeşteptarea propriilor sale impulsuri infantile incestuoase şi răuvoitoare faţă de tatăl său, ci vede în fiul său repetarea acelor impulsuri şi astfel, într-un sens, răzbunarea asupra sa a propriului tată. Dorind moartea copilului său, tatăl îşi poate, prin urmare, împlini două ambiţii: poate zădărnici propria-i moarte, dar, de asemenea, prin acest sacrificiu, îşi linişteşte propriul său tată cu privire la dorinţele ostile pe care odinioară le nutrise faţă de el. Toate precauţiile şi abstinenţele falsei lăuzii dietetice pot fi, prin urmare, considerate reacţii nevrotice obsesionale împotriva tentaţiei refulate şi ascunse în spiritul tatălui, iar chinurile trăite la străfulgerarea acestora sunt pedeapsa meritată pentru ceea ce doreşte în mod inconştient să facă. Toate aceste grele încercări şi privaţiuni prin care tatăl caută să schimbe realitatea pentru fiul său, toate aceste activităţi omnipotente şi magice ale gândirii devin semne întârziate de obedienţă faţă de propriul tată şi forme de penitenţă la care conştiinţa vinovăţiei îl împinge, pe seama dorinţelor de odinioară. Teoria lui Lafitau cu privire la originile falsei lăuzii este de aceea justificată, deşi pe o cale pe care el a putut-o prevedea. Aceasta purcede din amintirea păcatului oroginar şi din dorinţa de ispăşire; dar păcatul este acela al paricidului originar în hoardă, iar căinţa priveşte vina oedipală reanimată în relaţiile ambivalente refulate dintre orice tată şi fiul acestuia.

Două studii de caz: Omul cu lupi; Preşedintele Schreber

În continuarea analizei lui Reik privind ritualul religios, să revenim la Freud şi să vedem cum psihanalizarea de către el a unor pacienţi în carne şi oase încorporează multe dintre argumentele sale referitoare la religie. Freud se referă la un total de 133 de cazuri, dar numai şase sunt expuse detaliat[11]. Dintre acestea, patru au fost analizate de Freud însuşi: "Dora", care a fost tratată câteva săptămâni, în 1900; "Omul cu şobolani", care a fost tratat timp de unsprezece luni, începând din octombrie 1907; o tânără homosexuală în vârstă de 18 ani, al cărui tratament a fost discontinuu; şi "Omul cu lupi", caz a cărei relatare în scris a fost făcută la scurt timp după terminarea curei psihanalitice, în iarna anilor 1914-1915. În celelalte două cazuri Freud nu a fost direct implicat: cazul "Preşedintele Schreber" se bazează pe *Memoriile* acestuia, iar cazul "Micul Hans" este dependent de informaţia obţinută de la tatăl băiatului. Din aceste şase cazuri, două sunt relevante pentru conţinutul lor religios. În "Omul cu lupi" găsim o identificare "totemică" specifică a tatălui pacientului cu un animal, o identificare ce conduce la credinţa că pacientul este Hristos însuşi; iar în "Preşedintele Schreber" avem de-a face cu o teologie încă şi mai bizară, în care judecătorul apare ca mântuitor al lumii. În ambele cazuri, după cum vom vedea, Freud raportează iluziile religioase trăite de fiecare bărbat la complexul Oedip, confirmând prin aceasta teoria sa generală despre originea şi efectele nevrotice ale credinţei religioase.

OMUL CU LUPI este cel mai faimos şi mai elaborat caz relatat de Freud[12]. În 1910, un tânăr bogat (Serghei Pankeiev) a venit la el, suferind de accese periodice de depresie severă, care se manifestaseră pentru prima dată la vârsta de patru ani şi care luaseră forma unei zoofobii: frica de lupi. Aceaslă fobie, care s-a manifestat la el mai întâi ca teamă de basme ca "Scufiţa Roşie" şi "Lupul şi cei şapte iezi", mai târziu s-a

exprimat într-un coşmar: *"Am visat că era noapte şi stăteam în patul meu. (Patul meu era aşezat cu capătul ele la picioare spre fereastră; în faţa ferestrei erau mai mulţi nuci bătrâni. Ştiu că era iarnă pe când visam, şi noapte.) Deodată fereastra s-a deschis de la sine şi am fost îngrozit văzând că nişte lupi albi stăteau în nucul cel mare din faţa ferestrei. Erau vreo şase sau şapte. Lupii erau albi ca neaua şi arătau mai degrabă ca nişte vulpi sau dulăi de la stână, căci aveau cozi lungi ca vulpile şi urechile ciulite ca la câini, când sunt atenţi la ceva. Înspăimântat, evident, de a fi mâncat de lupi, am ţipat şi m-am trezit. "* [13]

Din acest vis Freud a derivat cauzele nevrozei infantile a pacientului său. El a conchis, după mai mulţi ani de atentă psihanalizare, că în spatele coşmarului se afla o amintire uitată de mult cu privire la "scena primordială" *(Urszene,* în limba germană — nota trad.). Când era în vârstă de optsprezece luni, Pankeiev s-a îmbolnăvit de malarie şi, în loc să doarmă cu dădaca sa, a fost luat în dormitorul părinţilor. Într-o zi de vară, după-amiaza, "el a fost martor la un coit *a tergo* (pe la spate), repetat de trei ori; el a putut vedea organul genital al mamei sale, precum şi organul tatălui său"[14]. După cum spune Freud, experienţa aceasta explică atât visul, cât şi rapida deteriorare a relaţiilor băiatului cu tatăl său. Visul reînsufleţeşte puternica dorinţă de a obţine satisfacţie sexuală de la tatăl său, a cărui poziţie observată în cursul actului sexual o identifica cu aceea a unui animal. Scena primordială i-a arătat şi costul unei asemenea satisfacţii: el a observat starea de "castrare" a mamei sale şi astfel a fost convins de realitatea castrării, dacă propria-i dorinţă s-ar fi împlinit. *"Dacă doreşti să fii satisfăcut sexualiceşte de Tată... trebuie să fii de acord să fii castrat ca Mama."*[15] În felul acesta frica de tatăl său s-a exprimat nu numai într-o zoofobie, ci într-un mod mai special în licofobie (teamă de lupi): mama sa a devenit lup castrat, tatăl său lup castrator, băgând groaza în cei pe care îi satisfăcea din punct de vedere sexual. Nu-i deloc de mirare, aşadar, că băieţelul trebuie să fi fost îngrozit de posibila împlinire a dorinţei sale şi că trebuie să-şi fi reprimat imediat înclinaţiile homosexuale, din perspectiva violenţei care i s-ar fi putut aplica. Teama de tatăl său s-a arătat astfel a fi cel mai puternic factor al îmbolnăvirii băiatului.

În mod semnificativ, licofobia lui Pankeiev a fost urmată de o perioadă de patimă religioasă. Sperând să-1 distragă de la coşmarurile sale, mama l-a introdus în povestea Bibliei. Acest fapt a avut efectul dorit de a-i reduce simptomele anxioase, dar a stimulat apariţia altor simptome, cu caracter obsesional. Acum băiatul era obligat să murmure rugăciuni înainte de culcare, să facă serii nesfârşite de semne ale crucii, asupra-i şi asupra patului său şi să sărute toate icoanele care atârnau pe pereţii din dormitorul său. Aceste acte de cucernicie erau însoţite şi de idei blasfematoare. Dumnezeu îşi folosise cu cruzime propriul fiu şi nu era mai bine dispus faţă de oameni: şi-a sacrificat fiul, dar i-a poruncit şi lui Avraam să facă la fel. Uneori îi treceau prin cap în mod inexplicabil expresii ca *"Dumnezeu-porc"* sau *"Dumnezeu-excrement",* iar o dată, într-o călătorie la o staţiune climaterică, *"era chinuit de obsesia de a fi gândit la Sfânta Treime ori de câte ori vedea trei grămezi de balegă de cal sau de vreun alt excrement ce zăcea în drum"* [16]. Blasfemii similare erau ataşate de figura lui Hristos. Una din primele sale întrebări adresate dădacei a fost dacă Hristos avea poponeaţă, ceea ce l-a condus la o altă întrebare, anume dacă Hristos îşi folosea poponeaţa ca să-şi facă şi el nevoile. La

aceasta din urmă întrebare şi-a dat singur răspunsul: *"Întrucât Hristos a făcut vin* din *nimic, el ar putea de asemenea să transforme hrana* în *nimic şi astfel să nu aibă de ce-şi face nevoile.*" [17]

Interpretarea dată de Freud obsesiilor religioase ale Omului cu lupi are în vedere sentimentele oedipale şi ambivalente pe care orice fiu le are faţă de tatăl său şi pe care Freud le numeşte aici "un factor subiacent în toate religiile"[18]. Atât lupul de care se teme Pankeiev, cât şi Dumnezeu de care el, de asemenea, se teme erau imagini de transfer ale tatălui său. Atât frica de a fi mâncat de lup, cât şi frica de pedeapsa divină erau anxietăţi generate de dorinţa sa de a fi copulat de tatăl său, ca şi de negarea de către el a acelei dorinţe, din cauza a ceea ce i s-ar fi întâmplat dacă trecea la faptă. Orice teamă emanată astfel din refularea unui impuls infantil, care era reprimat, nu era reprodusă de Pankeiev ca o amintire, ci era prezentă în conştiinţa sa sub forma unor fantazări sau vise, acestea fiind acum privite ca substituie ale acţiunilor nesăvârşite. Cu alte cuvinte, ceea ce a fost conştientizat a fost groaza de lupi; dar lupul era un substitut al tatălui, iar groaza refulată era teama de a fi castrat de el. În această interpretare, ritualurile religioase obsesive îndeplinite de Omul cu lupi înainte de a merge la culcare au valoare de mecanisme de apărare, ritualizate, împotriva acestei posibilităţi. Ele devin precauţii necesare luate de el spre a evita punerea într-o situaţie de mare pericol.

Două aspecte importante se desprind din această analiză. Prima este că tranziţia lui Pankeiev de la licofobie la pietatea religioasă reflectă o tranziţie similară, deja schiţată de Freud în *Totem şi tabu,* de la animalul-totem la zeitate. La drept vorbind, însă, nu este o dezvoltare cu punctul de pornire în totem, de vreme ce atât ideea de totem, cât şi ideea de Dumnezeu îşi au originea în imaginea tatălui. Cu alte cuvinte, fiecare are aceeaşi rădăcină oedipală: drept este că *"totemul a fost primul surogat al tatălui şi că zeul a fost unul mai târziu, în care tatăl şi-a recăpătat forma umană"* [19]. Teama de lupi a Omului cu lupi şi teama sa de Dumnezeu sunt, în acest sens, nu reacţii originare, ci impulsuri ce poartă însemnele aceluiaşi prototip. Lucrul acesta este la fel de adevărat în ceea ce priveşte identificarea sa de mai târziu cu figura lui Hristos. Căci dacă Hristos este fiul lui Dumnezeu, atunci se pune înspăimântătoarea întrebare dacă şi el a fost folosit de tatăl său ca femeie — sau mai degrabă ca propria mamă a lui Pankeiev în scena primordială —, o întrebare care explică chinuitoarea sa problemă dacă şi Hristos are poponeaţă. S-a angajat fiul divin în aceeaşi relaţie sexuală cu tatăl său ca Pankeiev cu al său, dar pe care el a refulat-o în inconştient? Respingerea de către el a unei idei atât de blasfemiatoare este, după cum spune Freud, un alt semn al incapacităţii băiatului de a o scoate la capăt cu fixaţia sa la tată şi cu atitudinea sa feminină faţă de el.

Dacă zoofobiile au formă totemică, atunci cel de al doilea aspect ce trebuie notat este cât de uşor de reînviat este sistemul de gândire totemic, îndeosebi în copilărie. Atât înlocuirea de către Pankeiev a tatălui său cu un lup, cât şi înlocuirea tatălui Micului Hans cu un cal sunt reîntoarceri la totemism, nucleul fiecăreia fiind, ca în toate înlocuirile totemice, refularea unor impulsuri oedipale, refulare care, bineînţeles, cere o deghizare totemică şi animală. Dar de ce ar fi sistemul totemic atât de lesne de activat? Freud invocă trei cauze. Prima, substituirea omului printr-un animal, este relativ simplă în copilărie, deoarece copiii nu prea fac distincţie între lumea umană şi cea animală. *"În ochii lor omul adult,*

obiectul fricii şi admiraţiei lor, încă mai aparţine aceleiaşi categorii ca animalul mare care are atât de multe atribute de invidiat, dar împotriva căruia a fost pus în gardă, deoarece poate deveni primejdios"[20]. A doua, dacă tatăl este înlocuit printr-un animal, atunci copilul poate birui mai uşor pericolul legat de el prin simpla îndepărtare a obiectului totemic. Astfel, Micul Hans poate evita caii neieşind pe stradă, iar Omul cu lupi poate evita să privească anumite cărţi cu basme. A treia — şi cea mai semnificativă — un sistem totemic, după cum arată Freud, este parte a *moştenirii filogenetice* a fiecărui copil. Cu alte cuvinte, licofobia lui Pankeiev a fost alimentată nu numai de amintirea de mult uitată a scenei care l-a îngrozit, ci şi de ceva mult mai vechi: de scena actului sexual parental şi de ameninţările cu castrarea care constituie o "preistorie ancestrală" sau "adevăr istoric", anume *amintirea hoardei primitive*[21]. Aşadar, în Omul cu lupi găsim un exemplu al modului în care o experienţă ontogenetică şi personală poate reanima una filogenetică şi universală. Povestea lui Pankeiev este astfel aceea a unei duble moşteniri: imediată, prin refularea unei experienţe individuale, legate de tatăl lui actual, şi istorică, prin refularea unei experienţe moştenite, legale de tatăl primordial. În acest sens, copilul şi sălbaticul primitiv s-au unit în a lor imagine a tatălui castrator. *"Nu sunt surprins* — conchide Freud — *că ceea ce s-a produs la origine, în anumite circumstanţe din vremurile preistorice şi care s-a transmis sub formă de predispoziţie poate, de vreme ce aceleaşi circumstanţe persistă, să apară din nou ca eveniment concret în experienţa individului."*[22]

PREŞEDINTELE SCHREBER. Deşi mult mai scurtă şi mai puţin celebră decât Omul cu lupi, povestea Preşedintelui Schreber este la fel de interesantă. Interesul se datorează în parte faptului că găsim aici un concept de Dumnezeu mult mai complex, ceea ce nu este prea surprinzător, deoarece nu avem de-a face cu zoofobia unui copil, ci cu iluziile unui bărbat în vârstă de cincizeci şi unu de ani în perioada primei sale boli. Aşa cum am şi menţionat, cazul este unic în experienţa lui Freud, deoarece este singurul care nu se bazează pe psihanalizarea directă, ci pe *Memoriile* pacientului[23]. Acestea au fost publicate în 1903 şi au fost pe larg discutate de psihanalişti. Lui Freud i-au atras atenţia în vara anului 1910, dar scrisori către Abraham şi Ferenczi arată că analiza sa era terminată cu puţin înainte de luna decembrie din acel an. Publicarea a fost amânată până în vara anului 1911, cu un "post-scrip-tum" adăugat câteva luni mai târziu.

Daniel Paul Schreber a fost judecător la Curtea de Apel din Saxonia *(Oberlandesgericht)*, iar diferitele Iui iluzii aveau un caracter mistico-religios: el se credea în comunicare directă cu Dumnezeu, credea că era jucăria diavolilor, avea "vedenii miraculoase" şi auzea "muzică divină". Aceste iluzii culminau în credinţa sa că era cel mai remarcabil om din istorie, având misiunea de a salva lumea. Această misiune, însă, nu putea fi îndeplinită decât printr-un eveniment unic: *transformarea sa în femeie.* Atitudinea lui Schreber faţă de Dumnezeu era şi ea singulară. Dumnezeu era compus doar din "nervi", iar aceştia aveau puterea creatoare de a se transforma în orice. Terminându-şi creatia Dumnezeu se retrăsese la o distanţă imensă, supunând lumea propriilor legi şi ocupându-se doar de sufletele morţilor. S-a vădit că, deşi această distanţă era iniţial menţinută pentru propria protecţie a lui Dumnezeu — nervii bărbaţilor vii puteau

atrage nervii lui Dumnezeu în aşa măsură încât chiar existenţa lui Dumnezeu era ameninţată —, ea avea şi efecte nefericite: Dumnezeu nu putea învăţa nimic din experienţă, nu putea trage învăţăminte pentru viitor şi astfel a devenit întrucâtva ridicol în uzul repetitiv şi neimaginaliv al unor ordalii, miracole şi voci. Din aceste cauze, numai în cazuri excepţionale intra el în relaţii cu indivizi distinşi, experienţă care, în cazul lui Schreber, era însoţită de senzaţii de intensă voluptate sexuală prin penetrarea de către nervii divini (pe care el îi asemuia cu spermatozoizii) şi transformarea în femeie, chiar şi înainte de dobândirea sânilor şi a organelor genitale feminine.

Descifrarea de către Freud a acestei tehnologii complicate prezintă puţine surprize. Ca şi în cazul Omului cu lupi, originea fantazărilor iluzionate ale lui Schreber stă în refularea impulsurilor homosexuale. Rezistenţa sa iniţială la acestea, care ia forma unui antagonism extrem faţă de primul lor obiect (medicul său, dr. Flechsig), a fost rezolvată atunci când obiect a devenit însuşi Dumnezeu. Dacă era imposibil pentru Schreber să fie satisfăcut ca femeie de către medicul său, nu exista nici un fel de inhibiţie în cazul în care obiectul dorinţei sale era Atotputernicul, dacă emascularea sa putea fi înţeleasă ca formă de serviciu adus celei mai mari forţe şi prin mijlocirea căreia putea fi generată o nouă rasă de oameni. Aceasta îi legitima homosexualitatea: excitarea sexuală pe care o trăia era poruncită de Dumnezeu.

Din nou în afară de orice surpriză, "prototipul clar" al relaţiei lui Schreber cu Dumnezeu este relaţia sa precedentă cu propriul tată[24]. Acesta a fost dr. Daniel Gottlob Schreber, un foarte distins medic, vestit pentru introducerea în întreaga Germanie a gimnasticii terapeutice. Freud demonstrează că aproape toate caracteristicile Dumnezeului lui Schreber emană din atitudinea ambivalenţă a fiului faţă de acel bărbat autoritar. Ce poate fi, în definitiv, mai descalificant pentru un medic decât să declare că el nu cunoaşte nimic din ce este viu, neavând de-a face decât cu cadavre? Sau că miracolele pe care el le face sunt, de fapt, ridicole? Sau că, pe un plan mai general, el nu cunoaşte nimic din experienţă? Avem aici, aşadar, un concept de Dumnezeu care purcede direct din complexul Oedip. Ambivalenţa infantilă simţită de Schreber faţă de tatăl său este duplicată în imaginea sa despre Dumnezeu, în măsura în care Dumnezeu este transfigurarea tatălui său şi în care conflictul infantil al lui Schreber cu tatăl său real a devenit conţinutul iluziilor sale. Iluziile lui Schreber cu privire la Dumnezeu reprezintă, de fapt, o victorie asupra homosexualităţii refulate, în care pedeapsa paternă pentru a le avea (castrarea) este transmutată în mecanismul prin care ele pot fi obţinute: dorinţa fantastică de a fi transformat în femeie.

Cazurile Omul cu lupi şi Preşedintele Schreber[25] arată în mod dramatic calea absolut precisă pe care complexul patern poate determina conceptul de Dumnezeu. Dumnezeu cel de temut este tatăl de temut; iar natura experienţei care a produs acea teamă va fi proiectată direct în Dumnezeu cel adorat[26]. Teza lui Freud, aşadar, nu este vreun argument general cu privire la transferul de impulsuri infantile interne asupra realităţii divine externe, ci este absolut specifică prin faptul că pretinde că natura lui Dumnezeu, aşa cum este el conceput, va purta mărturia directă şi concretă a ceea ce a fost şters din conştiinţă. În acest sens, există o corelaţie strânsă între biografia Omului cu lupi şi Dumnezeul său, precum şi între biografia lui Schreber şi Dumnezeul său. Desigur, ambele aceste

cazuri urmăresc să confirme teza generală a lui Freud că rădăcinile religiei, ca şi ale tuturor nevrozelor, se află în complexul Oedip; dar în spatele acestuia stă un interes mult mai specific. Ambele cazuri relevează faptul că forma religiei, ca simptom de nevroză, va furniza informaţie importantă cu privire la cauza sa precipitantă. Dacă Dumnezeu însuşi nu este nimic mai mult decât o înălţare a imaginii tatălui aşa cum se prezenta ea iniţial spiritului copilului, atunci în această imagine este încorporată o reluare a copilăriei, unică în plan individual. În acest sens, întreaga istorie a religiei poate fi citită ca un catalog de distincte şi de nenumărate exemple de obedienţă infantilă fată de tată.

NOTE

[1] Traducere din ediţia a doua germană a cărţii *Probleme der Religionspsychologie,* de către Douglas Bryan, cu o Prefaţă de Sigmund Freud, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London, 1931.

[2] *Ibid., p.* 16.

[3] *Ibid.,p.* 17.

[4] *"Among the Caribs",* în textul original. (Nota trad.)

[5] London, 1910, vol. 4, p. 248.

[6] Reik, *op. cit.,* nota I, p. 59.

[7] *Ibid., p. 50.*

[8] *Ibid., p.* 65.

[9] *Ibid*,. p. 80.

[10] *lbid., pp. 15-16.*

[11] Aceste şase cazuri sunt incluse în două volume: *PFL* 8 şi 9.

[12] A se vedea "From the History of an Infantile Neurosis" (1918), *SPL* (1990), 9:227-366. Un interes deosebit prezintă *The Wolf Man and Sigmund Freud,* ed. Muriel Gardiner, The Hogarth Press, London, 1972. Cartea include nu numai continuarea psihanalizării de către unul din discipolii lui Freud, dr. Ruth Muck Brunswick, ci şi propria relatare a "Omului cu lupi" privind psihanaliza întreprinsă de Freud. A se vedea şi Karin Obholzer, *The Wolf-Man: Sixly Years Later,* Routledge & Kegan Paul, London, 1982. Cartea descrie avatarurile medicale ulterioare ale celui mai faimos dintre pacienţii lui Freud.

[13] *PFL, 9:259.*

[14] *Ibid., p.* 269.

[15] *Ibid.,* p. 280.

[16] *Ibid.,pp.* 244-245.

[17] *Ibid., p. 299.*

[18] *Ibid., p.* 301.

[19] *Ibid., p.* 357.

[20] "Inhibitions, Symptoms and Anexity" (1926), *PFL* (1993), 10:256-257. Acest eseu conţine rezumate utile ale cazurilor "Micul Hans" şi "Omul cu lupi".

[21] *Ibid., p.* 337. Deşi Freud nu menţionează direct hoarda primitivă, aluzia este clară.

[22] *Ibid., p.* 338.

[23] Publicate cu titlul *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken,* Oswald Mutze, Leipzig, 1903. Scrierea lui Freud cu privire la acest caz a apărut în 1911, cu titlul *Psychoanalytische Bemerkungen über einen*

autobiographisch beschriebenen Fall von paranoia (Dementia paranoides): President Schreber. A se vedea *PFL* (1990), 9:131-223 ("Psychoanalytic Notes' on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)".

[24] *Ibid., p.* 188.

[25] Devenise, cu puţin înainte de a se îmbolnăvi, preşedinte al Curţii de Apel: de aici denumirea de "Preşedintele Schreber" sub care este cunoscut de obicei acest caz. (Nota trad.)

[26] Acelaşi lucru poate fi spus despre cazul, mai spectaculos, al preşedintelui american Woodrow Wilson. După părerea lui Freud, Dumnezeu era pentru Wilson, de fapt, tatăl său, reverendul Joseph Ruggles Wilson. Aceasta l-a făcut pe preşedintele Wilson să se identifice pe sine cu figura lui Hristos, el fiind animat de trebuinţa mesianică de a mântui lumea. A se vedea Freud (coautor

William Bullitt), *Thomas Woodrow Wilson,* Weidenfeld & Nicolson, London, 1967. Nu am inclus această lucrare în lista studiilor de caz, deoarece există mari îndoieli cu privire la măsura implicării lui Freud. Alte detalii în legătură cu această carte ambarasantă pot fi găsite în cartea lui Peter Gay *Freud: A Life for our Time,* Macmillan, London, 1989, pp. 553-562, 775-776.

5. PRIVIRE CRITICĂ

Freud, care avea o percepţie corectă asupra propriei sale valori, plasa foarte sus critica religiei făcută de el. Lucrul acesta îl vedem cel mai bine în faimoasa remarcă din 1917, repetată ulterior. El trăgea concluzia că poziţia dominantă dobândită de om asupra celorlalte creaturi din regnul animal — o superioritate consemnată în Biblie (Geneza) — a suferit trei "lovituri de graţie". Pe primele două el le-a numit lovitura *cosmologică* şi lovitura *biologică.* Prima a fost dată de Copernic (1473-1543), care a pus capăt concepţiei geocentrice despre lume, iar a doua de Darwin (1809-1882), care a stabilit descendenţa animală a omului. A treia lovitură, susţine el, a fost dată de psihanaliză, de fapt de el însuşi, ca creator al acesteia[1]. Trebuie să admitem că Freud nu a fost întotdeauna consecvent în nominalizarea eroilor săi intelectuali. Uneori el îl înlocuieşte pe Copernic cu Newton sau Kepler, iar o dată, în mod surprinzător, a substituit psihanaliza cu medicul Johannes Weier din secolul al XVI-lea; dar este aproape sigur că pentru Freud însuşi şi, desigur, pentru marea majoritate a discipolilor săi, descoperirile psihanalizei înseamnă nu numai o critică devastatoare a religiei, ci şi una definitivă. Trebuie acum să examinăm dacă această pretenţie este justificată.

Ideea că bărbaţii şi femeile au populat lumea cu creaturi după chipul şi asemănarea lor şi că aceste creaturi ar putea căpăta formă în reprezentări ale puterilor binelui şi răului nu este deloc nouă. Aşa cum a observat Bruno Bettelheim, acest proces constituie esenţa basmelor şi se extinde retrospectiv de-a lungul mileniilor[2]. De asemenea, nu este cine ştie ce mare descoperire să presupui că acest proces proiectiv este sursa obiectelor religioase. Hume, în *The Natural History of Religion* (1757), a prezentat aproximativ aceeaşi idee, arătând că nu speculaţia rafinată a

îndemnat fiinţele umane să presupună că există Dumnezeu, ci mai degrabă "sentimentele obişnuite ale vieţii umane" privind fericirea, teama de suferinţă şi groaza de moarte[3]. Încă şi mai târziu, Ludwig Feuerbach, în *Esenţa creştinismului* (1841), a descris religia ca pe o condiţie infantilă a umanităţii, ca pe o iluzie fasonată din perspectiva înstrăinării omului de sine şi de lumea sa, conform căreia el proiectează în Dumnezeu toate calităţile care îi lipsesc fiinţei umane. *"Fiinţa divină* — scrie el — *nu este altceva decât fiinţa umană, sau mai degrabă natura umană purificată, scutită de limitele omului ca individ, obiectivizată, cu alte cuvinte contemplata şi venerată ca fiinţă distinctă, diferită. Toate atributele naturii divine sunt, prin urmare, atribute ale naturii umane."*[4] Desigur, Freud însuşi era pe deplin conştient de distinsa sa genealogie: *"Nu am spus, de altfel, nimic care să nu fi fost spus mai pe larg, mai expresiv şi mai convingător de către alţii mai pricepuţi decât mine."* Dar Freud era de asemenea conştient de propria sa contribuţie, deosebită, de a fi dat *"o anumită fundamentare psihologică la critica elaborată de iluştrii mei predecesori"*[5]*.* Contribuţia cu totul deosebită a lui Freud constă, aşadar, nu în a spune că religia este o iluzie, ci în determinarea *motivaţiei* acestei iluzii în istoria refulată a primei copilării. Astfel, originală nu este teoria sa generală — că religia este transmutarea dorinţelor în credinţă, argument reducţionist răsuflat —, ci mai degrabă mulţimea de dovezi aduse de Freud în sprijinul acestei teorii.

Unele critici generale

Dovezile, după cum am văzut, sunt de diferite tipuri: antropologice, în expunerea referitoare la dezvoltarea totemismului şi la ceremonialul uciderii zeului-totem; istorice, în prezentarea originilor iudaismului şi creştinismului; genetice, în teza privind posibilitatea transmiterii ereditare a experienţelor din trecut; şi, cele mai importante dintre toate, psihologice, în afirmaţia esenţială că religia este simptom obsesional al refulării. Ar fi o mojicie să negăm faptul că Freud reuşeşte într-un mod cu totul remarcabil să asambleze toate aceste filoane de probe şi că nu pierde niciodată din vedere preocuparea sa centrală: descoperirea conexiunii dintre credinţa în Dumnezeu şi imaginea tatălui.

Problema este că aproape întreg ansamblul de dovezi prezentate de Freud a fost, într-un fel sau altul, discreditat. M-am şi referit la caracterul îndoielnic al reconstrucţiei istorice a lui Freud privind modul în care s-a dezvoltat monoteismul[6]; dar aproape acelaşi lucru poate fi spus despre speculaţiile sale antropologice, cea mai mare parte a lor fiind respinsă de etnologii moderni. Primul critic al lui Freud, A. L. Kroeber, îl acuză că se complace în *"vechiul expedient al îngrămădirii de ipoteze",* pe când Evans Pritchard, mai recent şi cu mai multă răutate, respinge *Totem şi tabu* ca pe o "veritabilă poveste"[7]. Fără a ne surprinde, critica s-a axat pe principalele două propoziţii ale lui Freud: prima, că familia pretotemică a fost hoarda, în care masculul dominator posedă toate femeile şi îi alungă pe masculii tineri; a doua, că identificarea totemică ulterioară a fiinţelor umane cu plantele şi animalele, care culminează în comemorarea paricidului originar şi mâncarea talălui-totem, este începutul religiei. Aceste critici pot fi rezumate în felul următor:

1. Teoria hoardei primitive a lui Freud este o ipoteză lipsită de

substanţă, bazată pe speculaţiile lui Darwin, care ele însele au fost scrise într-o vreme în care nu se dispunea de date demne de încredere. Cercetări ulterioare[8] au arătat însă o mare variaţie în gruparea socială a primatelor, un autor ca Paul Simonds punând în evidenţă organizări bazate pe indivizi solitari, perechi, grupuri izolate dominate de un singur mascul şi turme de masculi şi femele adulte, plus odraslele[9]. După cum se admite, gorilele trăiesc într-o structură socială similară cu a hoardei primitive; dar. aşa cum spune Zuckerman, *"faptul cu maimuţele antropoide trăiesc în grupuri familiale nu este în sine o dovadă că primii oameni au trăit la fel..., nu există raţiune clară pentru care comportamentul social al «fiinţelor preumane» să poată fi considerat a fi similar maimuţelor antropoide* (apes) *mai degrabă decât celorlalte maimuţe* (monkeys)".

2. Agresiunea sexuală invocată de Freud (şi de Atkinson) ca să explice crima primordială, deşi în mod sigur prezentă la primate, nu este atât de constantă pe cât presupune el, iar Zuckerman subliniază că el nu a putut găsi nici măcar un singur exemplu de pavian *(baboon)* mort ca urmare a rivalităţii sexuale. După cum se ştie, Jane Goodall a găsit dovezi mai clare de agresiune la cimpanzeii masculi, inclusiv cabalismul şi chiar exterminarea sistematică, dar chiar şi acestea sunt exemple izolate în cadrul anumitor specii şi nu se poate susţine că sunt caracteristici generale la primate[11]. Desigur, Freud ar putea riposta că hoarda primitivă este una *hominidă* şi nu o grupare de primate subumane, dar chiar şi în acest caz paleoantropologia nu furnizează sprijin concludent teoriei sale. Există oarecare dovezi că Omul de Beijing *(Peking Man)* era canibal şi că australopitecii se omorau unii pe alţii, dar, repetăm, este o dovadă insuficientă spre a susţine ipoteza crimei originare sau o predispoziţie universale de a o comite. Unul dintre primii critici ai lui Freud, W. Schmidt, este deosebit de radical: *"Cât despre paricid, autoritatea tatălui este adânc înrădăcinată la populaţiile străvechi, în organizarea lor socială, în morala şi sentimentele lor; iar uciderea cuiva, în special în propriul clan, este ceva atât de rar încât uciderea tatălui pur şi simplu nu le-ar trece niciodată prin cup acestor oameni."*[12]

3. Teoria lui Freud privind geneza religiei a fost şi ea discreditată de critică. Obiecţia esenţială este în acest caz că totemismul este un fenomen variabil şi că, prin urmare, nu poate fi invocat ca stadiu iniţial al tuturor religiilor. În primul rând, cunoaştem multe populaţii, cele mai vechi din punct de vedere etnologic, care nu practică totemismul: australienii din sud-estul continentului, triburile Ainu, eschimoşii primitivi, ca să nu numim decât câteva. În al doilea rând, în prezent totemismul este în general considerat a nu fi pur şi simplu un stadiu mai tardiv de dezvoltare, ci unul prin care nu toate popoarele au trecut, în acest caz este interesant de notat că Frazer, de care de altfel Freud depinde, respinge totemismul ca religie, *"deoarece totemurile ca atare nu sunt venerate, nu sunt cu nici un chip zeităţi, ele nu sunt îmbunate cu rugăciuni şi sacrificii"*[13], ceea ce arată clar că cele trei rase dominante (indoeuropenii, hamitisemiţii şi uralaltaicii) nu a avut la început totemism, ci mai degrabă l-au dobândit mai târziu, în timpul migraţiilor.

4. Cea mai şubredă dintre speculaţiile lui Freud este aceea preluată de la Robertson Smith: ideea sa de prânz totemic şi de jertfă la semiţi. De fapt, însă, Smith îşi întemeiază teoria pe un singur exemplu istoric — mâncarea cămilelor de către beduinii din Sinai —, iar Frazer a putut găsi doar patru cazuri de sacrificiu totemic, dar nici unul de euharistie

totemică, deşi ulterior un exemplu de acest fel a fost descoperit la aborigenii din Australia. *"La fel se poate spune despre teorie în întregul ei* — conchide Evans Pritchard —, a *cărui argumentare este, în principal, atât sinuoasă, cât şi inconsistentă, adică, deşi mâncarea animalului-totem se poate să fi constituit primele forme de sacrificiu şi originea religiei, nu există dovezi că aşa au stat lucrurile.*"[14] Demn de notat este faptul că aceste critici, dintre care despre multe Freud era cât se poate de conştient chiar înainte de a publica *Totem şi tabu,* în 1913, se pare că nu l-au deconcertat câtuşi de puţin. După douăzeci şi şase de ani el încă nu se căieşte: *"Nu sunt încă convins nici de corectitudinea acestor noutăţi, nici de faptul că Robertson Smith ar fi susţinut nişte erori. Contradicţia nu este întotdeauna de respins, după cum o noutate nu constituie în mod necesar un progres. Înainte de toate, însă, eu nu sunt etnolog, ci psihanalist. Aveam dreptul să extrag din literatura etnologică ceea ce putea să-mi servească pentru munca mea analitică.* "[15]

Date fiind aceste remarci, nu voi fi surprins nici de faptul că Freud adopta aceeaşi atitudine cavalerească faţă de teoria sa biogenetică, potrivit căreia experienţele din trecut ar putea trece de la o generaţie la alta. Pentru el, aşa cum am văzut, complexul Oedip este repetarea ontogenetică a experienţei filogenetice a hoardei primitive a lui Darwin în ceea ce priveşte uciderea tatălui. Faptul, însă, că teoria sa pretinde credinţa în teza lamarckiană discreditată că însuşirile dobândite pot fi moştenite nu l-a tulburat pe Freud. Fiica sa Anna depune mărturie asupra faptului că la sfârşitul vieţii sale Freud rămăsese neclintit în credinţa sa în Lamarck, iar el a insistat să fie reţinute afirmaţiile sale neolamarckiste din ultima sa carte, *Moise şi monoteismul,* în pofida obiecţiilor lui Ernest Jones că ele îi contraziceau pe biologi în propriul lor domeniu[16]. Din nou, justificarea sa era prioritatea dată cercetărilor sale în psihologie. Astfel, în timp ce admite că ştiinţa biologică respinge în prezent teoria pe care el mai înainte o socotise "indiscutabilă", cu toate acestea continuă cu încăpăţânare să o susţină, pentru că — scrie el — *"nu ne putem imagina modul de a proceda al dezvoltării biologice fără a se ţine seama de acest factor* "[17]. Este o poziţie stranie adoptată de unul care atât de frecvent a proclamat prioritatea dovezii asupra teoriei.

Cum era şi de aşteptat, Freud are mai mare succes în fundamentarea psihanalitică a argumentaţiei sale, dar chiar şi aici sunt de făcut amendamente semnificative. Freud susţine că religia îşi are originea în complexul oedipal şi că evidentul caracter compulsiv-obsesional se explică mai întâi prin trebuinţa de refulare, iar apoi prin aceea de ispăşire a copleşitorului sentiment de vinovăţie generat de acest complex. În timp ce există ample dovezi clinice care demonstrează existenţa refulării ca mecanism de apărare, ca funcţie de ţinere a ceva în afara conştiinţei, dovezile în sprijinul complexului Oedip sunt mult mai puţin satisfăcătoare. Freud însuşi îşi priveşte descoperirea ca pe suprema sa realizare, pe picior de egalitate cu descoperirea roţii şi a electricităţii. De aceea, într-un mod cu totul zeflemitor, la patru ani după moartea lui Freud, R.R. Sears, în *Survey of Objective Studies of Psychoanalytic Concepts,* trage concluzia că complexul Oedip a fost un produs grotesc al imaginaţiei lui Freud[18]. Poate că autorul merge prea departe, de vreme ce alte studii — îndeosebi acelea ale lui Friedman (1952) şi Hall (1963)[19] — acordă un mai mare sprijin teoriei. Un judicios rezumat ne oferă Paul Kline. Admiţând că cercetările arată că adesea copiii mici au simţăminte sexuale faţă de părinţi şi că

studierea viselor arată că situaţia oedipală este adesea sursă de conflicte psihice, el scrie că *"aceasta nu stabileşte că complexul Oedip este conflictul central al vieţii mentale sau că este nucleul nevrozei... Acesta este, aşadar, un exemplu despre măsura în care dovada obiectivă confirmă teoria freudiană, dar arată că se poate ca Freud să-i fi dat prea mare importanţă"*[20].

De prisos să spunem că asemenea concluzii au, de asemenea, implicaţii în deja vulnerabila teorie a hoardei primitive. Această teorie, ca să repetăm, descrie modul în care complexul Oedip devine o moştenire fatală pentru întreaga umanitate. În acest sens, însă, acţiunea originară săvârşită de fiii paricizi este ridicată la rangul a ceva absolut, la rangul de sursă primordială a culturii însăşi: ea nu numai că explică cele două tabuuri fundamentale ale totemismului — acelea faţă de incest şi faţă de omorârea tatălui-substitut, animalul-totem —, ci, prin procesul "moştenirii psihice", pune în mişcare o reacţie în lanţ de vinovăţii oedipale asociate, care la rândul lor explică creaţia ulterioară a tuturor fenomenelor culturale, inclusiv religia. Dar speculaţiile lui Freud cu privire la implicaţiile filogenetice ale hoardei primitive — ideea sa că amintirea inconştientă şi vinovăţia asociată cu crima originară ar putea fi transmise genetic din generaţie în generaţie — sunt nu numai extrem de îndoielnice, date fiind presupoziţiile neolamarckiste, dar sunt încă şi mai îndoielnice din cauză că necesită o *unifomitate a experienţei* între trecut şi prezent, ceea ce complexul Oedip nu poate suporta. Din această cauză este corect să spunem că foarte puţini antropologi[21] s-au încumetat să confirme caracterul universal al acestuia. Merită de asemenea de menţionat că până şi în anturajul lui Freud pretenţia că complexul Oedip este nucleul oricărei nevroze era respinsă de aceia care, de altfel, îi datorau mult. Alfred Adler (1870-1937) a analizat factorii nesexuali care determină nevroza, în special sentimentul de inferioritate; Otto Rank (1884-1939) a identificat cauza nevrozei în traumatismul naşterii; iar cel mai faimos dintre ei, Carl Gustav Jung (1876-1961), a respins componenta sexuală infantilă a nevrozelor, în favoarea unor dispoziţii înnăscute sau "arhetipuri" comune rasei umane[22].

Critica adusă lui Freud de către Malinowski

Important este să vedem, însă, nu pur şi simplu că complexul Oedip a fost negat din punct de vedere istoric, ca teorie generală, ci şi modul în care alte considerente esenţialmente *nonfreudiene* pot fi aduse în favoarea existenţei sale. De aceea doresc să mă aplec asupra lucrării lui Bronislaw Malinowski, urmărind cercetările sale antropologice pe teren, la insularii Trobriand din nord-estul Noii Guinee, publicate în cartea sa *Sex and Repression in Savage Society* (1927)[23]. Puternic influenţat de Freud, cu toate acestea Malinowski îl atacă pe mai multe fronturi, în primul rând contestând *nu* ideea că complexul Oedip este valid — observaţiile lui Freud referitoare la natura sa sunt considerate a fi corecte —, ci că ar fi un fenomen *universal:* ceea ce nu poate fi cazul, deoarece complexul familial în care se susţine că acesta apare nu este acelaşi în toate societăţile umane. Astfel, în timp ce complexul Oedip este, fără îndoială, de găsit în familia patrilineară din civilizaţia noastră occidentală, el nu este de găsit în familiile *matrilineare* ale Trobrianzilor. În tipul de familie

occidental, tatăl este puternic şi autoritar, susţinătorul de care depinde familia; la Trobrianzi, însă, se admite că el nu are nimic de-a face cu procrearea copiilor, fiind privit mai mult ca prietenul lor binevoitor şi ca o nursă conştiincioasă, locul său ca sursă de disciplină şi de autoritate fiind luat de fratele mamei. La drept vorbind, soţul nu are drepturi sexuale asupra soţiei: pe acestea el trebuie să le merite şi plătească pentru ele. În consecinţă, copiii *"nu-şi văd niciodată mama subjugată sau brutalizată sau într-o deplorabilă dependenţă de soţul ei, chiar dacă e o femeie de rând măritată cu un şef"* [24].

Această reducere a legăturii sexuale dintre soţ şi soţie nu înseamnă, însă, o intensificare a atracţiei sexuale dintre mamă şi fiu. Cu totul dimpotrivă, de fapt. De la pubertate încolo, mama niciodată nu mai stinghereşte independenţa sexuală a fiului ei, nu priveşte niciodată activitatea sexuală ca fiind blamabilă, ba chiar îl încurajează la adolescenţă să plece de acasă şi să trăiască în case speciale, unde activitatea sexuală are loc după plac. Această timpurie detaşare de mamă explică în mare măsură absenţa aproape totală a cazurilor de incest mamă-fiu. Desigur, tabuul contra incestului există şi este riguros respectat; dar, lucru interesant, nu mama este ţinta principală a acestuia, ci sora. Aşadar, conchide Malinowski, dacă avem a vorbi câtuşi de puţin de dorinţe refulate la Trobrianzi, acestea nu pot avea loc potrivit formulei complexului Oedip: nu tatăl trebuie ucis, ci unchiul dinspre mamă; nu cu mama doreşte el să se însoare, ci cu sora[25].

Cercetările lui Malinowski dinamitează teoria că dorinţele oedipale refulate sunt moştenirea noastră comună. Dacă este o moştenire, ea nu poate fi universală din moment ce nici o urmă a acesteia, conştientă sau inconştientă, nu poate fi găsită la insularii Trobriand. Dar Malinowski merge mai departe. Dacă universalitatea consecinţelor crimei originare poate fi pusă sub semnul întrebării, atunci acelaşi lucru poate fi făcut cu originea lor istorică, crima ca atare. El începe prin a observa că Freud, ca şi Darwin înaintea sa, nu face nici o distincţie între viaţa familiei preculturale la maimuţele antropoide şi viaţa familiei umane de mai târziu, într-un mediu cultural. Aceasta înseamnă, de fapt, că dacă paricidul originar este considerat drept origine a culturii — drept cauză primă a ei —, atunci aceasta trebuie să fi avut loc înaintea apariţiei culturii, adică în cadrul familiei antropoide preumane. Dificultatea constă însă în faptul că în condiţiile existenţei animale lipseşte cu totul motivul pentru o astfel de crimă. Viaţa de familie este aici determinată de un lanţ de instincte — curtare, împerechere, viaţă comună, tandreţe faţă de pui şi ajutor mutual la părinţi —, o uniune care este dizolvată numai când progenitura este capabilă să aibă grijă de sine, nemaifiind nici o nevoie ca familia să dureze. De aceea, nu numai că puii de ambele sexe părăsesc în mod firesc hoarda, devenind independenţi, dar constatăm că masculul bătrân, de îndată ce i-a trecut timpul, face şi el la fel, făcând loc unui gardian mai tânăr. Concluzia lui Malinowski este, aşadar, că în familia antropoidă preumană nu există condiţiile necesare pentru crima originară şi că dacă acele condiţii ar exista cu adevărat *"ele ar constitui o înzestrare fatală pentru orice specie animală... Este uşor de observat că hoarda primitivă a fost echipată cu toate slăbiciunile, cusururile şi irascibilităţile familiei din clasa mijlocie europeană şi apoi lăsată să se dezlănţuie într-o junglă preistorică, în cea mai atractivă şi mai fantastică ipoteză"*[26].

"De ce şi-ar alunga tatăl fiii dacă ei în mod natural şi instinctiv sunt

înclinaţi să părăsească familia, de îndată ce nu mai au nevoie de protecţia parentală? De ce ar duce ei lipsă de femeie dacă din alte grupuri, ca şi din al lor propriu, copiii adulţi de sex feminin trebuie de asemenea să plece? De ce ar trebui tinerii masculi să se agaţe de hoarda parentală, de ce şi-ar urî tatăl şi de ce i-ar dori moartea? După câte ştim, ei sunt bucuroşi să fie liberi şi nu au nici o dorinţă de a se întoarce la hoarta parentală. De ce ar trebui ei în final să încerce sau să săvârşească buclucaşul şi neplăcutul act al uciderii masculului bătrân, când pur şi simplu pot să aştepte retragerea acestuia spre a avea liber acces la hoardă, dacă o doresc?"[27]

Dar chiar dacă acceptăm, în limitele scopurilor argumentaţiei, că a fost comisă o crimă originară, aceasta suscită o altă obiecţie. Pentru teoria lui Freud este vital ca amintirea acestei crime să fie transmisă la generaţiile următoare. Cum se realizează, însă, lucrul acesta? Viaţa de familie la antropoide este instinctuală, guvernată de atitudini emoţionale înnăscute şi de trebuinţe biologice, neinfluenţată de tradiţie, căci animalele nu au limbaj, legi şi instituţii. Chiar dacă presupunem, aşadar, că hoarda nu conţinea conflictele necesare pentru ca omorul să aibă loc, cum putea amintirea acestuia să treacă mai departe? Suntem astfel confruntaţi cu dilema: fie fiii hoardei nu au avut la îndemână formele prin care amintirea crimei să poată fi transmisă — caz în care materia primă a culturii a existat *anterior* marelui eveniment despre care s-a spus că a creat cultura; fie fiii nu au posedat mecanismul de transmitere, caz în care nici o amintire despre crimă nu exista pentru generaţiile de mai târziu. Cum să se poată vorbi de remuşcare pentru crimă la animale din moment ce ele nu au conştiinţă morală? Desigur, ne mai rămâne posibilitatea ca tranziţia de la starea de natură la aceea de cultură să se fi făcut printr-un salt, anume ca toate elementele prime ale culturii — vorbire, tradiţie, invenţii materiale, gândire conceptuală — să fi apărut deodată în deplinătatea lor, ca un rezultat direct al rebeliunii fiilor; ceea ce — conchide Malinowski — este o ipoteză absurdă. Căci, deşi originea culturii nu poate fi reconstituită în detaliu, trebuie să admitem că a fost *"un proces extrem de laborios şi extrem de lent, cumulativ, realizat printr-un număr infinit de paşi mici, integraţi pe o enormă întindere de timp*"[28].

În partea finală a criticii sale, Malinowski inversează ipoteza lui Freud: nu complexul Oedip a creat cultura, ci cultura este aceea care creează complexul. Aceasta este secţiunea cea mai elaborată din *Sex and Repression in Savage Society,* iar eu pot da aici doar o schiţă a ceea ce conţine. Pe scurt, Malinowski susţine că unitatea familială este singurul tip de grupare a ceea ce oamenii au preluat de la animale: şi aici găsim legături instinctuale părinţi-copii, legătura maternă, relaţia tatălui cu progenitura. La oameni, însă, aceste instincte reglatoare s-au transformat încetul cu încetul; şi s-au transformat, de altfel, în condiţiile culturii. La animale, de exemplu, alegerea unei femele începe în sezonul de împerechere, cu apariţia ovulaţiei la femelă, care provoacă reacţie sexuală la mascul, iar la încheierea acestui sezon orice interes sexual este suspendat. La oameni, dimpotrivă, nu există mecanism de declanşare biologică, actul sexual nu este sezonier, iar selecţia este restrânsă de tabuuri bine definite care exclud de la împerechere membrii aceleiaşi familii (de aici legea exogamiei). Tendinţele sexuale cu care suntem înzestraţi sunt de aceea modelate de reglementări care variază de la o societate la alta. În chip asemănător, la animale răspunsul matrimonial este în bună parte dependent de actul de uniune sexuală, de ataşamentul

mutual rezultat şi de tendinţa masculului de a o păzi şi proteja pe femelă; în societatea umană, însă, căsătoria nu este constituită în felul acesta, ci este ceva mai presus de legătura biologică, ceva ce legitimează această legătură, ce impune numeroase obligaţii cuplului şi care se menţine printr-un sistem de emoţii şi de presiuni sociale. O dată cu apariţia progeniturii apar alte deosebiri contrastante. În timp ce mama umană împarte cu mama animală echipamentul anatomic necesar creşterii copilului, societatea umană, fie patrilineară sau matrilineară, impune obligaţii adiţionale şi rituri pentru ambii părinţi, care cimentează şi susţin noua relaţie şi care salută intrarea copilului în comunitate (de exemplu, ceremonii de purificare, ritualuri de botez). La animale unitatea familială durează până când puii sunt suficient de independenţi spre a-şi părăsi părinţii, pe când la oameni această unitate durează aproape în mod nelimitat, în mare măsură pentru că părinţii trebuie să se îngrijească de educaţia culturală a copiilor echipându-i cu necesarele instrumente intelectuale şi tehnice de supravieţuire în societate. Ceea ce avem aici, deci, este un acoperământ cultural al vieţii instinctuale umane. Viaţa noastră emoţională poate fi şi este exersată, ajustată şi organizată în sisteme culturale complexe, care sunt ele însele mai degrabă artificiale, impuse din exterior, dar care ne fac în stare să dominăm ambianţa şi să colaborăm cu semenii.

Tocmai pe această bază respinge Malinowski teza lui Freud că hoarda primitivă încapsulează cele două instincte primare asociate complexului Oedip: primul are de-a face cu mama (incestul), al doilea cu tatăl (asasinatul). Potrivit concepţiei lui Freud, tocmai pentru că avem aici de-a face cu dorinţe *instinctuale* se cere impus un sistem de tabuuri, spre a le opri să devină realitate. Repet, Malinowski nu contestă existenţa complexului, dar ceea ce face este înlocuirea originii sale instinctuale prin una culturală.

INCESTUL CU MAMA. Malinowski respinge pretenţia lui Freud că ataşamentul infantil faţă de mamă are esenţialamente un caracter sexual. Lucrul acesta urmează din explicaţia dată deja de el deosebirilor dintre animal şi unitatea familiei umane. Instinctele care există în relaţia mamă-copil sunt iniţial destinate să satisfacă dorinţe organice bine definite, îndeosebi nutriţia şi protecţia; această relaţie se schimbă pe măsură ce copilul se dezvoltă, iar funcţia mamei umane (spre deosebire de aceea animală) constă acum în a institui anumite cerinţe culturale: educarea copilului în aşa fel încât să-şi poată lua locul în societatea civilizată, iar pentru ca acest lucru să fie realizat, copilul trebuie să răspundă prin atitudini de supunere şi respect. Dacă, însă, pe urmele lui Freud, presupunem că această legătură este esenţialmente sexuală — caz în care instinctele există spre a servi copulaţiei şi producerii de copii —, atunci lucrul acesta ar introduce un "element distructiv" într-o relaţie de altfel construită cu grijă. Ar trebui să presupunem o dorinţă de curtare şi de împerechere total incompatibilă cu supunerea, dependenţa şi respectul. Ar trebui să înlocuim relaţia de altfel armonioasă cu tatăl protector cu o rivalitate activă pentru a obţine afecţiunea mamei. Incestul, aşadar, nu este interzis pentru că există o dorinţă inerentă, ci pentru că este *incompatibil cu fundamentul culturii;* pentru că dacă nu ar fi interzis unitatea familiei s-ar dezintegra, ar fi un haos social şi tradiţia culturală ar dispărea: *"Incestul ar însemna răsturnarea distincţiilor privind vârsta,*

amestecarea generaţiilor, dezorganizarea sentimentelor şi un violent schimb de roluri într-o vreme în care familia este cel mai important mediu educaţional. Nici o societate nu ar putea exista în asemenea condiţii. Tipul alternativ de cultură în care incestul este exclus este singurul compatibil cu existenţa organizării sociale şi a culturii."[29]

ASASINAREA TATĂLUI. Ca şi relaţia mamă-fiu, relaţia tată-fiu este, după cum am văzut, una instinctuală, această trebuinţă biologică fiind exprimată în cerinţa unui protector grijuliu al familiei. La animale rolul patern este temporar: progenitura îl părăseşte când acesta încetează de a mai fi util; la oameni însă acest rol continuă într-o lungă perioadă de exersare culturală. În timp ce iniţial, aşadar, tatăl fusese paznic şi nursă — masculul grijuliu se subordona de bună voie cerinţelor soţiei şi copilului —, treptat a adoptat o atitudine mai autoritară, ceea ce era necesar pentru instruirea copilului într-ale societăţii. Astfel blajinul şi drăgăstosul păzitor al pruncilor s-a transformat cu timpul într-un reprezentant al legii şi constrângerii, uneori, de fapt, într-un autocrat de temut. Inevitabila tensiune pe care această schimbare de roluri o generează nu îşi are deci originea în gelozia sexuală înnăscută la tată şi la fiu, ci depinde mai degrabă de principalele două sarcini ale tatălui: prima, înmulţirea şi protejarea progeniturii sale şi, a doua, supravegherea acesteia în educaţia întru cultură. În consecinţă, nu există nici o trebuinţă de a construi un complex Oedip ca să explici tandreţea ambivalenţă şi repulsia dintre tată şi fiu, deoarece putem înţelege aceste trăsături ca *"apărând chiar din constituţia reală a familiei"*[30]*.* Când apare complexul Oedip, acesta nu este deci datorat impulsiilor biologice înnăscute, ci mai degrabă necesarei pregătiri şi condiţionări a copilului pentru viaţa culturală. Cu alte cuvinte, Malinowski îi *desexualizează originile;* acesta nu este nativ la fiinţele umane, ci mai mult rezultatul forţelor socio-familiale aflate la lucru în familiile tipic patriarhale şi autoritare din Occident, argument întărit de absenţa complexului în societăţile matriarhale[31].

Aceste concluzii, deşi nu distrug teoria psihanalitică privind un complex Oedip, distrug ipoteza lui Freud, centrală în explicarea de către el a religiei, că acest complex este universal şi că îşi are originea într-o memorie filogenetică în care se află înscrisă amintirea paricidului hoartei primitive. O altă consecinţă este subminarea explicaţiei dată de Freud rolului vinovăţiei în incitarea comportamentului obsesional la credincioşi. Pe de altă parte, pe când cu greu ne putem îndoi că unele comportamente religioase sunt obsesionale şi motivate de sentimente de vinovăţie, este dificil de confirmat pretenţia lui Freud că această vinovăţie este de un *tip particular.* De ce ar trebui să atribuim vinovăţiei religioase o poveste comună şi să o definim ca pe o moştenire arhaică rezultată dintr-un paricid originar? De ce am presupune că vinovăţia noastră este transmisă printr-un fel de spirit colectiv şi că vinovăţia generată de acea crimă iniţială este în permanenţă repetată şi întărită în propriile noastre relaţii cu tatăl? Fără îndoială, unele vinovăţii au formă oedipală, iar aceasta s-ar putea într-adevăr explica prin trebuinţa de zeu-tată, protector; dar aceasta nu înseamnă că *toate* vinovăţiile sunt oedipale şi că *orice* orientare religioasă către imaginea tatălui este o "întoarcere a elementelor refulate". Relaţia copilului cu tatăl poate fi foarte bine una tensionată, putând conţine chiar tendinţe sexual-agresive; dar aceasta nu înseamnă, cum clar arată Freud, că este o relaţie ce trebuie recondiţionată, că o

continuare a ei, fie şi în contextul religios, este semn de imaturitale. Ceea ce avem de luat în considerare este alternativa lui Malinowski că trebuinţa relaţiei cu tatăl *(need for a father-relation)* nu este echivalentul psihozei, ci mai degrabă o cerinţă creatoare şi cultural revitalizantă, necesară pentru intrarea individului în societate[32].

Conceptul de Dumnezeu masculin la Freud

Este momentul potrivit pentru a menţiona o altă zonă a criticii, care datează mai ales dintr-o perioadă recentă. Malinowski ne-a înfăţişat planul unei societăţi matriarhale; dar expunerea lui Freud referitoare la originile religiei este făcută exclusiv în termenii tată şi fiu: religia mozaică este obsedată de tată, iar creştinismul este obsedat de fiu *(son-obsessed).* În această schemă androcentrică, femeile au în primul rând funcţie de achiziţii, de obiecte râvnite pentru care se dă o luptă. În hoarda primitivă, fiii se răzvrătesc şi îşi ucid tatăl spre a poseda femelele aflate la îndemână; aşa cum am subliniat de mai multe ori, complexul Oedip reînsufleţeşte această dramă străveche prin repetarea ei la nivelul individului: ca să se pună mâna pe mamă trebuie omorât tatăl. Într-un fel sau altul, femela este pradă, un obiect care trebuie dobândit cu forţa. De aceea nu prea este surprinzător faptul că teologii feminişti, respingând în general dominaţia modelului masculin de Dumnezeu, trebuie să respingă şi acest aspect al teoriei lui Freud. Aşa cum a scris Sallie McFague: *"Freudismul, neglijând cu totul femeile ca* subiecţi, *este o mărturie impresionantă despre perfecţiunea cu care modelul patriarhal a impregnat cultura occidentală."* [33]

Nu este treaba mea să decid aici dacă feminiştii au îndreptăţire în critica pe care o fac modelelor masculine de Dumnezeu. Ceea ce nu poate fi însă negat este faptul că asemenea modele predomină în tradiţia religioasă occidentală şi că Freud a fost total necritic cu privire la acest fapt. Straniu este faptul că Freud nu numai că era pe deplin conştient de prevalenţa personificărilor feminine ale zeităţii — să ne gândim la cultul timpuriu al unor zeiţe ca Demeter la greci, Isis la egipteni, Iştar la mesopotamieni, Anat la canaaniţi — ci, de asemenea, era vigilent faţă de acele voci nonconformite din interiorul mişcării psihanalitice, ceea ce demonstra o înclinaţie masculină implicită, în interiorul ortodoxiei freudiene. O astfel de voce a fost Otto Rank, a cărui carte *Traumatismul naşterii* (1924) înălţa rolul matern, în dauna celui patern, arătând că traumatismul naşterii şi nu complexul Oedip este evenimentul psihologic decisiv, o concluzie care i-a diviziat pe primii psihanalişti şi a dus la o violentă ruptură cu Freud. Cu doi ani mai înainte, la o întrunire de la Berlin, prezidată de Freud, tânăra psihanalistă germană Karen Horney a descris psihanaliza ca pe un exemplu de "narcisism masculin" şi a căutat să redreseze balanţa prin revizuirea concepţiei privind pizmuirea penisului, o poziţie apărată apoi, în 1935, de o personalitate nu mai puţin importantă, Ernest Jones, biograful imparţial al lui Freud[34].

Cum să ne explicăm, aşadar, aproape exclusiva utilizare de către Freud a imagisticii masculine în conceptul său de Dumnezeu? Cred că în această privinţă trebuie să ţinem seama de trei factori. Primul este acela că, spre a recurge la cuvintele lui Peter Gay, Freud a fost *"un necizelat gentleman din secolul al nouăsprezecelea* "[35]. Aceasta înseamnă că foarte

frecvent el urma stereotipul victorian de femeie ca fiinţă domestică, dependentă şi pasivă pe plan sexual, în timp ce bărbatul este îndărătnic, independent şi agresiv în plan sexual. De aceea nu prea este surprinzător faptul că originea religiei — localizată în relaţiile sângeroase din hoarda primitivă şi în complexul Oedip — trebuia caracterizată în termeni masculini. Desigur, a fost mai mult decât aceasta. Freud a reflectat şi asupra originii deosebirilor şi, în mod surprinzător, a tras concluzia că acestea constau în diferenţele anatomice dintre sexe. Băiatul având penis şi văzând că fetele nu-l au, manifestă un complex al castrării. În situaţia oedipală lucrul acesta îi dă tatălui posibilitatea de a-şi ameninţa fiul cu îndepărtarea a ceva ce el deja are. Fata, însă, neavând penis — sau mai degrabă având în clitoris un biet substitut al acestuia — simte o acută lipsă de stimă de sine (şi, incidental, manifestă o incomparabilă capacitate de invidie), acceptându-şi identitatea de persoană deja castrată. Ei nu-i poate fi teamă că va pierde ceea ce nu are, dar caută să-l dobândească de la altcineva. În felul acesta intră şi ea în relaţie oedipală cu tatăl, orientându-se spre el în mod pasiv şi receptiv, ca spre un individ care îi poate compensa pierderea, înlocuindu-şi dorinţa de penis cu aceea de a avea un copil. Într-un caz, aşadar, tatăl este înţeles ca acela care zădărniceşte dorinţele libidinale ale fiului, iar în celălalt caz ca acela care îi oferă fiicei singurele mijloace de a şi le realiza. Logica dictează, prin urmare, ca primii criminali să fie masculini. Căci dacă asasinatul originar a fost acela al tatălui, atunci fiii sunt cei care au mai mult de câştigat de pe urma succesului lor şi mai mult de pierdut în caz de eşec. Aceasta explică de ce teoria hoardei primitive nu admite uşor vreo schimbare în terminologia sexuală *(gender-terms),* aşa încât zeităţile feminine să poată fi acomodate cu reprezentanţi ai autorităţii şi puterii. De fapt, Freud refuză în mod inflexibil să efectueze asemenea ajustări, deşi ar fi putut să o facă lesne. Teoria hoardei primitive este o reconstituire *istorică* — la început a fost *fapta* —, iar "actul criminal memorabil" păstrat cu sfinţenie este o crimă comisă de fii împotriva tatălui. Nu este deci accidental faptul că toate imaginile ulterioare ale lui Dumnezeu sunt masculine: de fapt, dacă se poate vorbi de aşa ceva, ele îi furnizează lui Freud mereu alte justificări pentru teoria sa. Aceste imagini "falocentrice" aduc mărturie despre faptul că religia apare din neputinţa unui grup de masculi în faţa unui mascul dominator; iar persistenţa lor în cultură este mărturia tăriei vinovăţiei generate de asasinarea tatălui de către fiii săi. Scriitoarea feministă Mary Daly a exprimat cazul ei într-o formulă succintă: *"Dacă Dumnezeu este masculin, atunci bărbatul este Dumnezeu."* Pentru Freud adevărul în chestiune este uşor diferit şi mai puţin ipotetic: *"Dumnezeu este masculin pentru că bărbatul e Dumnezeu."* [36]

Iluzie şi teoria relaţiilor cu obiectul

Doresc acum să iau în considerare o altă caracteristică importantă a argumentării lui Freud: rolul iluziei. Explicarea funcţiei acesteia de către Freud este deosebit de importantă, deoarece constituie miezul unei recente dezvoltări în psihanaliză, cunoscută drept teoria "relaţiilor cu obiectul". Să ni se permită însă mai întâi să reamintim faptul că atacul lui Freud la adresa religiei nu este decât un aspect al atacului său implacabil asupra rolului iluziilor de tot felul în treburile omeneşti. El considera drept

parte a operei vieţii sale distrugerea iluziilor, nu numai pentru că argumentaţia bazată pe ele insultă în permanenţă inteligenţa, ci mai degrabă pentru că iluziile contrazic realitatea, permiţându-le bărbaţilor şi femeilor să-şi deprecieze viaţa şi făcându-i astfel aproape incapabili să schimbe în bine societatea. Freud, de fapt, oscilează între a numi religia o "iluzie" sau o "inducere în eroare". Prima, după cum ne amintim, nu este în mod necesar falsă: ea derivă din dorinţe care s-ar putea împlini. Trebuie însă să admitem, socot, că pentru Freud şansa de a se petrece astfel lucrurile este atât de îndepărtată încât, pentru toate scopurile practice, religia ţine de "inducerea în eroare de masă" a omenirii, ceea ce trebuie eliminat, dacă este să ne maturizăm, să depăşim starea de infantilism psihic[37].

Tocmai aprecierii negative de către Freud a iluziei i se opune cu vehemenţă teoria relaţiilor cu obiectul. Personalitatea proeminentă a acestei noi dezvoltări în cadrul psihanalizei este Donald Winnicott, cu a sa analiză a ceea ce el numeşte "obiecte de tranziţie" *("transitional objects")* [38]. Ca pediatru, Winnicott a observat că copiii mici se ataşează rapid sau chiar se consacră unui anumit obiect, de exemplu, un ursuleţ din pluş sau o pătură din lână. Acest ataşament este urmarea separării treptate a copilului de mamă, aceea care mai înainte îi asigurase nu pur şi simplu hrănirea, ci îi dădea un sentiment de unitate şi securitate: de aceea obiectul ales devine substitutul ei şi continuă să evoce experienţa maternă de alinare şi îngrijire. Treptat, însă, după o perioadă de timp, obiectul venerat, până atunci purtat şi zdrenţuit, este folosit din ce în ce mai puţin. Aspectul semnificativ, însă demn de notat este că asemenea "fenomene de tranziţie" transcend sau ocupă o zonă intermediară între experienţele obiective şi subiective: ele nu se raportează nici exclusiv la lumea obiectelor şi nici exclusiv la viaţa interioară a individului. Căci obiectul selectat de către copil, în timp ce este în mod clar separat de el, este de asemenea înzestrat cu o vitalitate şi realitate ce-i sunt proprii: ursuleţul din pluş, prin urmare, nu este nici pur şi simplu un obiect exterior, dar nici halucinaţie, ci mai degrabă şi una şi alta. De aceea Winnicott susţine că *"a treia parte din viaţa unei fiinţe umane, parte pe care n-o putem ignora, este o zonă intermediară a experienţei, la care contribuie atât realitatea interioară cât şi viaţa exterioară. Este o zonă care nu este contestată, pentru că nici o revendicare nu este făcută pe seama ei, atât doar că va exista un fel de refugiu pentru individul angajat în perpetua sarcină umană de a menţine separate, deşi interdependente, realitatea interioară şi cea exterioară* "[39].

Winnicott redefineşte aici conceptul de iluzie. Pentru Freud o iluzie este ceva de respins, întrucât contrazice principiul realităţii; pentru Winnicott, însă, o iluzie operează în interiorul spaţiului psihologic intermediar ocupat de obiectele de tranziţie. Am şi văzut-o la lucru în capacitatea copiilor mici de a se juca, caz în care ei învestesc în obiecte exterioare semnificaţii şi sentimente derivate din propria lor viaţă subiectivă, privată[40]. Iluzia, în acest sens, este vehiculul prin care copilul mic creează un tărâm al semnificaţiei pentru el însuşi, prin care acesta începe a se transmite în lumea exterioară şi a stabili relaţii cu obiectele din afara sa. Pentru Freud iluzia este ceva de nesuferit; pentru Winnicott iluziile copilăriei, ca prime impulsuri creatoare ale noastre, se îndreaptă în direcţia tuturor experienţelor noastre culturale ulterioare. Ceea ce mai înainte era privit ca arie infantilă a jocului, acum se extinde în fenomenul

de cultură însuşi. Fiinţele umane ocupă şi ele spaţiul de tranziţie şi se joacă cu realitatea, transfigurându-şi mediul şi obiectele acestuia, prin înzestrarea cu semnificaţii subiective. Astfel arta este creatoare de iluzie poetică, făcându-l pe artist capabil să modeleze şi să comunice o lume interioară inventată de el. Ceea ce Freud înţelege ca o contrazicere a realităţii devine astfel pentru Winnicott vehiculul creativităţii umane. Această deosebire crucială este admirabil rezumată de psihanalistul iezuit William Meissner: *"Iluzia, aşadar, devine în concepţia lui Winnicott o formă developmentală de tranziţie la realitate, în sensul că fără capacitatea de a utiliza obiecte de tranziţie ale experienţei încercările copilului de a dobândi un punct de sprijin în realitate ar fi în mod inevitabil zădărnicite. Iluzia în această viziune nu este o abstracţie de experimentat retilitutea, ci un vehicul de dobândire a accesului la aceasta. Dacă Freud doreşte sä excludă iluzia şi să o distrugă, Winnicott doreşte să o stimuleze şi să augmenteze capacitatea omului de a trăi în mod creator. Winnicott înţelege că iluzia este o parte importantă a experienţei umane tocmai pentru că nu numai cu pâine trăieşte omul. Omul are trebuinţa de a crea, de a-şi modela şi transforma mediul, de a găsi vehicule care să-i exprime viaţa interioară sau mai degrabă lumile relaţionale ale experienţei sale exterioare şi ale realităţii sale psihice interioare. Standardul de sănătate psihică este, potrivit lui Winnicott, nu separarea dintre real şi dorinţă, ca la Freud, ci mai degrabă permanenta lor amestecare şi schimbul dintre ele. Spiritul uman, aşadar, se nutreşte cu iluzie. Freud ar fi vrut ca omul să trăiască în lumea aspră a faptelor şi realităţilor reci, guvernată de raţiune. Desigur, raţiunea are locul ei pentru Winnicott, iar acest loc nu este unul mic. Viaţa imaginaţiei, viaţa expresiei creatoare, încărcată sau nu de dorinţă, este o parte importantă, ba chiar vitală a experienţei umane. Omul lipsit de imaginaţie, lipsit de capacitatea ludică şi de iluzie creatoare este condamnat la o lume sterilă de fapte dure, fără culoare şi varietate, fără îmbogăţirea continuă a capacităţilor creatoare ale omului."* [41]

Ce este de spus, aşadar, despre aşa-zisa iluzie a existenţei lui Dumnezeu? Este Freud îndreptăţit să-i admonesteze pe credincioşi că preferă să rămână pentru totdeauna copii? Winnicott nu se ocupă de religie decât tangenţial; dar o importantă extensie a operei sale în această zonă a fost întreprinsă de Ana-Maria Rizzuto, în studiul ei de pionierat intitulat *The Birth of the Living God* (1979). Pentru Rizzuto Dumnezeu este un obiect-reprezentare care ocupă acelaşi fel de spaţiu intermediar deja creat de copil atunci când investeşte celelalte obiecte de tranziţie — jucării, pături de lână etc. — cu o viaţă iluzoriu de reală *(real illusory).* Ca şi ele, aşadar. Dumnezeu nu este nici halucinaţie, nici chiar imagine total subiectivă, ci stă, ca să folosim cuvintele lui Winnicott, *"în afară, înăuntru, la limită" ("outside, inside, at the border")* [42]. Dar Dumnezeu este, în afară de aceasta, un obiect-reprezentare unic *(a unique abject representation).* Mai întâi, ca şi ursuleţul din pluş, Dumnezeu nu este în mod nemijlocit evident pentru simţuri şi, în consecinţă, este creat din experienţa individului privind alte obiecte: nu pur şi simplu tatăl (cum presupune Freud), ci şi mama, bunicii, fraţii şi surorile, unitatea familială mai largă, clasa socială căreia îi aparţine individul, religia şi anumite subculturi: *"Toate aceste experienţe* — afirmă Rizzuto — *constituie o bază de modelare, de uz potenţial şi semnificaţie pe care copilul sau adultul o poate conferi reprezentărilor lor despre Dumnezeu."* [43] În al doilea rând,

iar spre deosebire de ursuleţul din pluş şi de alte obiecte de tranziţie, Dumnezeu nu este în cele din urmă ignorat şi pus deoparte. Cu totul dimpotrivă, de fapt. Dumnezeu nu este uitat sau exilat pe un *limbus*[44] psihic, ci rămâne mereu disponibil pentru o adaptare ulterioară, mereu acceptat sau respins, potrivit cu trebuinţele persoanei. *"Dumnezeu, ca un ursuleţ din pluş părăsit, este lăsat într-un cotlon de mansardă, după toate aparenţele uitat. Un deces, o mare suferinţă sau o mare bucurie îl pot aduce înapoi pentru o îmbrăţişare ocazională sau pentru maltratare şi respingere, după care este din nou dat uitării.* "[45] Acest proces continuă toată viaţa. Pe măsură ce individul se dezvoltă, el/ea adaugă noi experienţe la lumea lor de reprezentări, interioară; iar dacă cineva devine ateu sau credincios, faptul va depinde de măsura în care imaginea lui Dumnezeu satisface cerinţele sale la un stadiu dat de dezvoltare. Aşa cum explică Rizzuto, "credinţa în Dumnezeu *sau absenţa acesteia depinde de faptul dacă s-u stabilit sau nu o* «identitate de experienţă» *conştientă între reprezentarea de Dumnezeu la un moment dat al dezvoltării şi obiectul şi autoreprezentările necesare spre a menţine un sentiment al Eului care să ofere cel puţin un minimum de asociere şi speranţă.*"[46] Religia este astfel localizată, la un loc cu arta şi cultura, în spaţiul de tranziţie al lui Winnicott, aşa-numita iluzie de Dumnezeu fiind acum redefinită ca reprezentare în mod unic conectată cu lumea şi care reflectă conflictul nostru cu aceasta şi cu fiinţele din cuprinsul ei. În acest sens, religia nu este o iluzie în sens freudian — ea nu este contrară realităţii şi nici infantilă —, ci este parte integrantă a modului de a fi uman, nu cea mai neînsemnată în capacitatea noastră de a crea, ca şi copilul la joc, "realităţi fictive" care sunt în mod unic conectate atât la sentimentul nostru de noi înşine, cât şi la relaţiile noastre cu semenii. Rizzuto conchide: *"Am ajuns la punctul în care despărţirea mea de Freud este inevitabilă. Freud consideră religia o iluzie infantilă încărcată de dorinţă... Nu pot fi de acord. Realitate şi iluzie nu sunt termeni contradictorii. Realitatea psihică — a cărei profunzime Freud a dezvăluit-o atât de strălucit — nu poate exista fără un spaţiu de tranziţie specific uman pentru joc şi iluzie. A-i cere unui om să renunţe la Dumnezeul în care crede poate fi la fel de crud şi de lipsit de sens ca a-i smulge unui copil ursuleţul din pluş aşa încât să se facă băiat mare. Cunoaştem în prezent că ursuleţii din pluş nu sunt jucării pentru copiii răsfăţaţi, ci parte a substanţei iluzorii de creştere* (part of the illusory substance of growing up). *Fiecare stadiu de dezvoltare are obiecte de tranziţie adecvate vârstei şi nivelului de maturitate ale individului. După rezolvarea complexului Oedip, Dumnezeu este un obiect potenţial corespunzător şi, dacă este adus la zi* (updated) *pe parcursul fiecărei crize de dezvoltare, poate rămâne astfel de-a lungul maturităţii pe tot restul vieţii. A-i cere unui individ matur normal să renunţe la Dumnezeul său ar fî ca şi cum i-ai cere lui Freud să renunţe la propria-i creaţie, psihanaliza, şi la «iluzoria» promisiune pe care o poate face cunoaşterea ştiinţifică. Oamenii nu pot fi oameni fără iluzii. Tipul de iluzie pe care noi îl alegem — ştiinţă, religie sau orice altceva — dezvăluie istoria noastră personală şi spaţiul de tranziţie creat de fiecare dintre noi între obiectele sale şi sine însuşi, spre a găsi un «loc de odihnă» în care să trăiască."*[47]

Freud despre ştiinţă şi religie

În aceste ultime remarci, Rizzuto se referă la o critică filosofică mai generală care poate fi îndreptată împotriva explicaţiei date de Freud religiei. Argumentarea lui Freud are la bază opoziţia radicală care există între ştiinţele naturii şi religie, cauza de căpetenie pentru declinul religiei fiind incapacitatea acesteia de a se supune mitologiei ştiinţifice. La întrebarea "de ce a scăzut influenţa religiei?", Freud răspunde referindu-se la *"regretabilul efect al progresului ştiinţei"*[48]*, un* efect care, pe măsură ce argumentarea sa se dezvoltă, el îl asociază tot mai mult cu *metodele de verificare* deosebite ale ştiinţei. Cel mai expresiv exemplu despre lucrul acesta găsim în *Viitorul unei iluzii,* în al său faimos "test Constanţa". Afirmaţia că "Oraşul Constanţa este situat pe malul lacului Bodensee" are sens, este convingătoare tocmai pentru că îi putem verifica adevărul prin experienţă; dar dacă avem în vedere aserţiunile religiei, nu avem o asemenea posibilitate; de fapt ceea ce găsim în religie este ceva cu totul deplorabil, un efort concertat de a preveni efectuarea unor astfel de verificări. Socot ca neîndoielnic faptul că Freud ar fi subscris la concepţia unor filosofi lingvişti din secolul al XX-lea care susţin că afirmaţiile religiei sunt "pseudopropoziţii" — aserţiuni care pur şi simplu sunt o mascaradă de semnificam real — şi că, în ultimă analiză, sunt doar informative în privinţa dispoziţiei subiective particulare a celor care le emit. Merită să amintim aici că A J. Ayer, care a dat o expresie clasică acestei poziţii în cartea sa *Language, Truth and Logic* (1936), îi consemnează pe cei care continuă să încurajeze pretenţiile religioase faţă de divanul psihanalistului[49] şi este ispititor să credem că el se gândea la Freud. *Căci tocmai pentru că Freud crede că limbajul ştiinţific este limbajul paradigmatic el crede, de asemenea, că limbajul religios este interesant din punct de vedere psihanalitic.* Cum altfel să ne explicăm durabila credinţă a atâtor oameni educaţi faţă de dogmele Evangheliei şi să pretindem că nu au nici o valoare demonstrativă? Remediul, cum am văzut, este înlocuirea religiei de către ştiinţă, un proces dureros, desigur, pentru cei încă supuşi modului religios de viaţă, dar necesar totuşi pentru maturizarea şi perfecţionarea individului şi societăţii. În acest sens, "educaţia întru realitate" prescrisă de Freud este un postulat al raţiunii umane, al capacităţii oamenilor de a gândi pentru ei înşişi, eliberaţi de povara învăţăturii religioase. Este credinţa noastră în ştiinţă — în "zeul nostru Logosul"[50], cum o numeşte el — o iluzie? Freud admite că ar putea fi, dar neagă că este. Testul este din nou unul empiric. Religia s-a dovedit ea însăşi a fi nedemnă de încredere şi opresivă, pe când ştiinţa, prin descoperirile sale şi deschiderea spre corectare, s-a dovedit a fi dintotdeauna un vehicul autentic al cunoaşterii. *"Nu, ştiinţa noastră nu este o iluzie. Ar fi însă o iluzie să credem că am putea găsi aiurea ceea ce nu ne poate da ea."*[51]

Criticarea lui Freud în această privinţă ridică întreaga problemă contrariantă a relaţiei dintre ştiinţă şi religie; nu doresc să intru aici în detalii[52]. Dar nu putem ocoli unele remarci. Primul lucru de spus este că până şi primul critic al lui Freud, Oskar Pfister, a sesizat afirmaţiile dogmatice din spatele acestor concluzii. Nu este vorba pur şi simplu de faptul că ceea ce Freud expune este o caricatură de religie — putem noi realmente presupune că teologii, apologeţii şi criticii Bibliei nu sunt conştienţi de trebuinţa verificării concluziilor lor? —, dar acea expunere a lui Freud referitoare la inevitabilitatea progresului ştiinţific este iluzorie. Ce *"vor deveni măreţele realizări ale tehnologiei, dacă ele sunt puse la*

dispoziţia cupidităţii, a cruzimii umane şi a poftei subumane de plăcere? "[53] întreabă profetic Pfister. De asemenea, ştiinţa naturii pare incapabilă să formeze concepte etice. Dacă ştiinţa este o întreprindere pur factuală, atunci este greu de înţeles cum, din simpla descriere a ceea ce este să putem deriva vreo concluzie asupra a ceea ce trebuie să fie. În această privinţă — spune Pfister — religia *"este un educator pe care ştiinţa, cu teoriile sale, în mod cert nu-l poate înlocui"*[54].

Dacă credinţa lui Freud în progresul ştiinţific este iluzorie, ea este de asemenea eronată — spune Pfister — în privinţa naturii însăşi a ştiinţei. Într-o scrisoare către Freud, datată 24 decembrie 1927, el scrie: *"Experienţa «pură» este, după părerea mea, în orice caz, o ficţiune, iar dacă avem în vedere istoria ştiinţelor vedem cât de îndoielnică este realitatea ascunsă în spatele aşa-numitei experienţe ...Concepte ca acelea de cauzalitate, eter, atom etc. sunt în mod cert saturate de contradicţii mult mai mari decât acelea ale teologilor, iar dumneavoastră ştiţi mai bine decât mine cum legi naturale au fost dezrădăcinate de fizica din zilele noastre. După părerea mea nu există empirism pur, iar omul care se fixează în mod rigid de fapte este ca un specialist cardiolog care ignoră organismul ca întreg, cu legile lui invizibile, diviziunea funcţiilor etc."*[55]

Punctul de vedere al lui Pfister este important. Contrastul descris de Freud între religie şi ştiinţă — între două *Weltanschauung*-uri străine una de alta — este destinat să arate deosebirea dintre pretenţiile subiective şi nedemne de încredere ale uneia, în care decisive sunt componentele iluzionale, şi afirmaţiile obiective şi verificabile ale celeilalte, în care posibilitatea oricărei gândiri marcate de dorinţă este restrânsă de conexiunea strânsă dintre formulările ştiinţei şi datele de care dispune. Dar a vorbi în aceşti termeni despre "obiectivitatea ştiinţei" înseamnă a avea o reprezentare falsă despre destinaţia reală a unei teorii ştiinţifice. O teorie ştiinţifică nu este pur şi simplu o colecţie de date sau un raport de rezultate experimentale, ci este, mai exact, o încercare de a găsi sensul unei informaţii cu ajutorul unui proces de reordonare, reclasificare şi redescriere. În acest sens, aşadar, o teorie ştiinţifică este o reprezentare şi nu o descriere literală de fenomene a cărei valoare stă nu în presupusa ei veridicitate, ci în măsura în care ne este de ajutor să facem lumea mai inteligibilă. De aceea fiecărei teorii ştiinţifice îi corespunde un proces de selecţie bazat pe propriile noastre îndatoriri prioritare şi pe credinţe tacite cu privire la *utilitatea* acestei teorii.

La acestea, desigur, Freud ar putea răspunde: în timp ce eu accept că rezultatele ştiinţifice nu sunt întotdeauna exacte — sau, cum ar fi spus Hume, că nu există nici un pas deductiv între observaţie şi teorie —, pot cel puţin să verific aceste rezultate într-un mod în care nu pot verifica concluziile teologice. Cu atât mai mult este evident din fapte că o trăsătură a gândirii religioase şi, la drept vorbind, a metafizicii în general este introducerea de entităţi nonempirice spre a se explica ceea ce este realmente experimentat, entităţi cum sunt, de exemplu, Formele platonice, Monadele leibniziene sau aristotelicul Mişcător Nemişcat. Dar dacă această deosebire este substanţa obiecţiei formulate de Freud, atunci Pfister are din nou dreptate să sublinieze că ea nu este atât de considerabilă pe cât presupune Freud şi că până şi în explicaţiile ştiinţifice găsim nu de puţine ori introduse obiecte inverificabile — sau cel puţin obiecte pe care nimeni nu le-ar putea considera în acel moment verificabile în practică —, ca parte a unei ipoteze ştiinţifice, cum este cazul

genelor, cromozomilor, moleculelor, atomilor şi particulelor numite neutrino, ca să dăm doar câteva exemple. Am putea adăuga la această listă multe dintre construcţiile lui Freud însuşi — Sine, Eu, Supraeu —, dar probabil nici Freud nu le-ar fi exclus, dată fiind nonobservabilitatea lor. Desigur, replica sa ar fi fost că, deşi nu sunt nemijlocit verificabile, acestea pot fi admise de ştiinţă dată fiind capacitatea lor de a explica ceea ce în fapt este posibil de experimentat; motivul pentru care, de exemplu, noi nu mai credem în "flogistic", "fluid caloric" şi "eter" este că ele şi-au pierdut puterea de a explica ceea ce există. Dar o dată ce lucrul acesta este acceptat, mare parte din obiecţia iniţială a lui Freud îşi pierde tăria, întrucât cei mai mulţi metafizicieni ar accepta, ba chiar ar sublinia natura nonverificabilă a anumitor entităţi şi ar insista asupra faptului că, deşi neexperimentate, asemenea entităţi sunt esenţiale în orice explicare a ceea ce este trăit. Astfel, ca să dăm exemplul cel mai faimos, cu toate că existenţa unei Forme de Justiţie poate explica existenţa unor fapte juste, aceasta nu este o existenţă perceptibilă prin vreunul dintre simţuri; şi tocmai această concluzie l-a condus pe Platon la credinţa într-o lume suprasensibilă.

Întrebarea care se pune, deci, este următoarea: dacă adevărul explicaţiei religioase nu este destinat a fi stabilit empiric, este corectă obiecţia, făcută de Freud, că o asemenea explicaţie nu se justifică pentru că nu satisface criteriul verificabilităţii? Sau: dacă explicaţia ştiinţifică este una de un tip special, deosebită, cum pe drept am văzut, de explicaţia metafizică, de ce ar trebui să tragem concluzia că numai explicaţiile ştiinţifice pot explica un anumit lucru şi că acceptarea acestor explicaţii va fi echivalentă cu eliminarea lui Dumnezeu ca explicaţie? Cu totul aparte de faptul că este îndoielnic că ştiinţa poate întotdeauna justifica în mod plauzibil un astfel de monopol — de aici, de exemplu, problemele ridicate de Ayer cu privire la verificarea principiului verificării — , avem aici la lucru, în plus, o importantă ambiguitate, pe care Freud nu a observat-o. O explicaţie poate fi neştiinţifică întrucât contrazice sau intră în conflict cu descoperirile ştiinţei; dar ea poate fi neştiinţifică, de asemenea, prin faptul că nu este o explicaţie ştiinţifică, ci o explicaţie *de un tip diferit,* de felul explicaţiei religioase. În această interpretare, a susţine că orice explicaţie care introduce entitatea neobservată numită "Dumnezeu" este neştiinţifică înseamnă, de fapt, a spune că această explicaţie nu este ştiinţifică, ci altceva. Această ambiguitate poate fi mai bine explicată printr-un exemplu sugerat de Richard Purtill[56]. Un proces la tribunal poate fi oprit nu din motive juridice, ci medicale: judecătorul a avut un atac de cord. Dar faptul că a fost un motiv *nonlegal* nu înseamnă că a fost un motiv *ilegal,* adică împotriva legii. În mare parte în acelaşi mod o explicaţie nonştiinţifică nu este în mod necesar antiştiinţifică: această confuzie apare din cauza nefericitei noastre asocieri a "neştiinţificului" cu "antiştiinţificul" mai degrabă decât cu "neştiinţific, dar altceva". Cred că Freud este vinovat de a nu fi perceput această ambiguitate. Pentru el explicaţia religioasă nu este atât neştiinţifică pe cât este de antiştiinţifică, ceva ce trebuie ocolit dacă este s-o scoatem la capăt cu realitatea. Aceasta, însă, merge suspect de mână în mână cu concepţia, pentru care nu există nici o justificare evidentă, că realitatea este ceva ce poate fi sesizat doar prin aplicarea metodei ştiinţifice experimentale; şi că ori de câte ori două teorii intră în competiţie explicaţia nonştiinţifică trebuie să facă loc celei ştiinţifice. Desigur, poate fi cazul ca explicaţia ştiinţifică să fie preferată; pentru

Freud, însă, a afirma că singurul motiv de a o respinge ar fi incapacitatea psihologică de a se confrunta cu realitatea înseamnă a nu da răspunsul cerut. A respinge ceea ce ştiinţa consideră indispensabil pentru ca o explicaţie să fie validă nu este în mod necesar o fugă de realitate, de vreme ce lucrul acesta poate rezulta dintr-o concepţie diferită asupra a ceea ce este necesar ca realitatea să fie explicată.

Desigur, nu vom repeta aici în detaliu lecţia învăţată de la Wittgenstein, când el vorbeşte de funcţia limbajului nu în termeni de verificare a acesteia, ci în termenii utilităţii, ai "partidei" pe care o joacă într-o anumită "formă de viaţă"[57]. O formă de viaţă nu o poate judeca pe alta: în mod cert nu o poate judeca prin propriii săi termeni. Regulile unui joc nu se aplică la celălalt, dar a spune că regulile unui joc sunt lipsite de sens pentru celălalt este o formă de abuz. Astfel, empiriştii ar trebui să caute a înţelege limbajul credinţei, nu să-l condamne pentru că nu exprimă propria lor formă de viaţă. Prin urmare, atunci când Freud caracterizează religia drept iluzie, el poate fi acuzat, cum cu siguranţă că Winnicott ar fi făcut-o, de utilizarea unui singur înţeles al termenului iluzie; el îl foloseşte în contextul unei tradiţii care spune că iluzia este o fugă în fantezie. Dar aceasta nu poate fi singura semnificaţie a iluziei. Când copilul se joacă cu ursuleţul său de pluş — ca să luăm exemplul dat de Rizzuto —, el [58] construieşte o lume iluzională care este numai a lui, o lume care este reală şi crucială pentru propria-i maturizare. Acest lucru nu este ceva care să fie cu uşurinţă desconsiderat, ca fiind o regresiune în infantilism. Procedând totuşi în felul acesta, Freud dă în vileag propria-i gândire dominată de dorinţă, anume că există o singură formă de viaţă, cea materialistă în cazul de faţă. Ceea ce operează aici poate fi, de fapt, mai degrabă ceva diferit: un conflict între două sisteme de joc, între două mituri funcţionale, dacă vreţi: povestea lui Oedip, pe de o parte, şi povestea lui Adam, pe de altă parte. Pentru Freud, mitul lui Oedip este demitologizarea Căderii omului în păcatul originar; dar a spune că acest mit este mai adevărat decât contrapartea sa biblică pentru că este verificabil din punct de vedere psihanalitic este a face o falsă comparaţie. Povestea lui Adam, la urma urmei, nu există ca să fie testată, ci îşi derivă validitatea dinăuntrul comunităţii de credinţe şi practici asociate cu forma de viaţă religioasă.

Freud şi sofismul genetic

Rămâne o problemă finală. Critica adusă de Freud religiei este în esenţa sa un expozeu al originilor ei oedipale, care explică atât apariţia sa iniţială, cât şi continua sa atracţie. Problema este dacă, atrăgându-i atenţia credinciosului asupra erorii gândirii fecundate de dorinţă, nu a căzut el însuşi în mod inadvertent într-o eroare proprie, în ceea ce logicienii numesc "sofismul genetic". Acest sofism este comis atunci când cineva inferă adevărul sau falsitatea unei credinţe pe baza originii cauzale a acesteia. Adesea, desigur, cauza unei credinţe priveşte acceptarea sau respingerea acesteia. Exemplu: "Ceea ce m-a determinat să cred că Roger este hoţ este că l-am văzut furând cărţile". Această credinţă nu ar fi însă justificată dacă ar avea drept cauză faptul că "aşa mi-a spus doamna Gossip". A specifica originea credinţei nu este, prin urmare, a determina dacă o credinţă este adevărată sau falsă, iar a presupune altceva este a comite sofismul genetic. L-a comis Freud? Cred că nu. Să ne amintim. În

primul rând, că o iluzie nu este în mod necesar falsă şi că, prin urmare, a categorisi religia drept iluzie nu înseamnă a-i stabili neadevărul. În al doilea rând, este de notat cât de prompt este Freud în a repudia orice aluzie că psihanaliza poate legifera într-un asemenea domeniu. *"Nu stă în intenţia acestei cercetări să determine valoarea de adevăr a învăţăturilor religioase. Ne este de ajuns că, din punct de vedere psihologic, le-am recunoscut drept iluzii.* "[59] Astfel, chiar dacă acceptăm teoriile lui Freud ca fiind adevărate, lucrul acesta nu implică falsitatea credinţei religioase.

Dar Freud continuă în felul următor: "...*este necesar să nu ascundem faptul că descoperirea aceasta influenţează puternic atitudinea noastră faţă de o problemă care multora trebuie să le apară ca fiind foarte importantă. Noi ştim aproximativ în ce perioadă şi în ce mediu uman au luat naştere învăţăturile religioase. Dacă vom afla acum şi din ce motive s-a petrecut lucrul acesta, atunci atitudinea noastră faţă de problema religioasă va suferi o modificare vizibilă. Recunoaştem că ar fi într-adevăr foarte frumos dacă ar exista un Dumnezeu care să fi creat lumea şi să fie providenţa benefică, dacă ar exista o ordine morală în lume şi o viaţă de apoi, dar ar fi foarte straniu ca toate acestea să fie întocmai cum le dorim noi înşine pentru noi. Şi ar fi încă şi mai straniu ca sărmanii noştri străbuni, ignoranţi şi ne liberi, să fi reuşit să rezolve toate aceste dificile enigme ale universului"*[60].

Este un gen diferit de argumentare, dar care încă face casă bună cu sofismul genetic. "Problema foarte importantă" este, desigur, dacă religia este adevărată sau falsă, dacă Dumnezeu există realmente sau dacă există numai ca proiecţie a dorinţelor oedipale. Într-un sens, Freud admite posibilitatea logică a existenţei lui Dumnezeu, dar argumentând, pe temeiuri de evidenţă a probelor, că aceasta este extrem de improbabilă. De fapt, raţionamentul său are o formă inductivă:

1. Credinţele care sunt considerate adevărate pentru că satisfac unele trebuinţe psihologice profunde sunt în mod invariabil găsite a fi false.

2. Credinţele religioase sunt considerate adevărate pentru că satisfac unele trebuinţe psihologice profunde.

3. Deci credinţele religioase sunt în mod invariabil găsite a fi false. Pe aceste temeiuri, deşi admite că, în sens strict logic, poziţia sa nu dovedeşte nimic, Freud îşi confirmă concluzia că credinciosul *"apără o cauză pierdută*"[61]. Lucrul acesta explică, de asemenea, de ce Freud cade uneori în greşeala de a vorbi despre "inducere în eroare" în loc de "iluzie". Pretenţiile religiei — că există un Creator binevoitor, că există o ordine morală în univers, că există o viaţă de apoi — sunt deja vădit de slabe în lumina probelor prezentate în favoarea lor; dar dacă luăm în considerare *originea* lor — dacă descoperim că aceste pretenţii nu sunt întemeiate raţional, ci numai motivate de *voinţa de a crede* — atunci posibilitatea ca ele să fie vreodată confirmate devine şi mai îndepărtată, aşa încât a le numi iluzorii nu este cu totul inexact. Căci tocmai această disperată trebuinţă de a crede reliefează caracterul excepţional al credinţei şi extrema sărăcie a justificării sale.

Acest argument înseamnă prea puţin pentru confirmarea tezei lui Freud. Chiar dacă facem abstracţie de faptul că el este îndreptăţit să caracterizeze iluzia ca pe o fugă de realitate şi să definească religia în aceşti termeni, credincioşii ar fi cât se poate de surprinşi să afle că credinţele lor sunt considerate neobişnuite şi contrare la ceea ce s-ar putea aştepta din partea experienţei trecute. Faptul că Freud a definit

religia ca gândire saturată de dorinţă nu înseamnă că Dumnezeu este doar o dorinţă şi nu realitate, întrucât, la urma urmei, ar putea exista un Dumnezeu real care corespunde acelei dorinţe. Tot aşa, a exclude motivele raţionale ale credinţei în Dumnezeu şi a acuza astfel religia de raţionalism înseamnă a face anevoie dreptate tradiţiei teologice, care include gânditori ca Anselm de Canterbury şi Toma d'Aquino, a căror principală preocupare a fost să asigure credinţei o bază raţională. Putem conchide spunând că Freud ne dă multe motive pentru care să nu credem în religie — între altele, caracterul ei compulsiv, de obicei asociat cu nevroticii —, dar nu ne-a dat motive pozitive care să ne arate de ce ar trebui să credem în religie şi niciodată nu a luat în considerare faptele favorabile ei. Chiar dacă admitem că religia este compulsivă, lucrul acesta nu reduce de la sine pretenţiile ei de adevăr, de vreme ce aceasta poate fi în egală măsură o particularitate a evidenţei, în cazul în care are acest efect. Cu alte cuvinte, dorinţa compulsivă de a crede poate caracteriza nu ceea ce credinciosul percepe, ci rezultatul percepţiei sale; iar în acest sens credinţa religioasă îşi poate trage forţa nu dintr-o serie de propoziţii verificabile, ci dintr-un fel de experienţă personală în care adevărul lor este revelat.

NOTE

[1] "A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis", *SE* (l917), 19:140-141.

[2] Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchanzment, The Meaning and Importance of Fairy Tales,* Thames & Hudson, London, 1976.

[3] Hume, "The Natural History of Religion", în *David Hume on Religion,* ed. A. Wayne Culver and John Valdimir Price, The Clarendon Press, Oxford, p.32.

[4] Citat de J.C. A. Gaskin (ed.), în *Varieties of Unbelief,* Macmillan, London, 1989, p. 149.

[5] *The Future of an Illusion* (1927), *PFL,* 12:217-218.

[6] A se vedea capitolul 3, paragraful "Moise şi monoteismul".

[7] A. L. Kroeber, "Totem and Taboo: An Etnologic Psychoanalysis", *American Anthropologist* (1920), 22(1):51; E. E. Evans — Pritchard, *Theories of Primitive Religion,* Clarendon Press, Oxford, 1965, p. 42. A se vedea şi Claude Lévi-Strauss, *Totemism,* trad. Rodney Needham, Merlin Press, London, 1964, pp. 69-70.

[8] Pentru cele ce urmează îi sunt îndatorat lui Edwin R. Wallace, *Freud and Anthropology,* International Universities Press, New York, I983,pp. 200-202.

[9] *The Social Primates,* Harper & Row, New York, 1974, pp. 162—163

[10] S. Zuckerman, *The Social Life of Monkeys and Apes,* Harcourt & Brace New York, 1932, p. 24.

[11] Jane Goodall, "Life and death at Gombe", *National Geographic* (1979), 155:593-621.

[12] *The Origin and Growth of Religion,* trad. H.J. Rose, Methuen & Co. London, 1931, p. 114. Conluzia lui Schmidt merită a fi reţinută: "Tabloul zugrăvit de noi cu privire la primii oameni este, desigur, foarte diferit de acela din teoria lui Freud. A-i asimila pe acei oameni cu nevroticii moderni obsedaţi de sex, cum ar vrea el să ne facă pe noi, iar din această asimilare să deduci pretinsul fapt că toate gândurile şi sentimentele, în special

subliminale, sunt întemeiate şi saturate sexual, rămâne în mod fatal o trudă zadarnică" (p. 115).

[11] *Totemism and Exogamy,* Macmillan, London, 1910, vol. 4, p. 27.

[14] *Totem and Taboo* (1913), *PFL,* 13:52. Merită a fi menţionate alte două critici. Antropologul A. L. Kroeber, în 1920, arată că "afirmaţia lui Robertson Smith că sacrificiul sângeros este fundamental în cultul străvechi este valabilă mai ales pentru culturile mediteranoide din anumite perioade — să zicem din ultimele două milenii de dinainte de Hristos — şi pentru culturile influenţate de acestea. Ea nu se aplică la regiunile care nu intră în sfera de influenţă a acestor culturi". *American Anthropologist (*1920), 22(I):50. Kroeber consideră, de asemenea, că "faptul că copilul deplasează ura sa faţă de tată asupra unui animal... nu este dovadă că fiii (tatălui din hoarda primitivă] au făcut la fel" *(ibid.).* Claude Lévi-Strauss arată şi el în mod pertinent că relaţia dintre membrii clanului şi totemul lor nu implică întotdeauna identificarea totemului cu strămoşul. A se vedea *Totemism,* Beacon Press, Boston, 1963; şi "The Family", în *Man, Culture and Society,* ed. Henry L. Shapiro, Oxford University Press, New York, 1960, pp. 261-285.

[15] *Moses and Monotheism* (1939), *PFL,* 13:380.

[16] În *Sigmund Freud: Life and Work,* vol. 3, p. 310, Jones deplânge lamarckismul persistent al lui Freud, care "ne pune o problemă deconcertantă în studierea dezvoltării ideilor lui Freud şi, deci, a personalităţii sale". Anna Freud îşi aminteşte "foarte bine cât de imperturbabil era tatăl meu în faţa oricărei critici privind neolamarckismul său. El era absolut sigur că stătea pe un teren solid" (citată de Lucille B. Ritvo pe frontispiciul cărţii *Darwin's Influence on Freud.,* Yale University Press, New Haven/London, 1990). Pentru alte detalii în această privinţă a se vedea: Henry Edeiheit, "On te Biology of Language: Darwinisn/Lamarckian omology in human Inheritance (with some thoughts about the Lamarckism of Freud)", *Psychiatry and the Humanities* (1968), 3:pp. 45-74; Sydney Margolin, "Freud's Concept of Constitution in Psychoalalisis", în *Psychoanalysis and Current Biologicul Thought,* ed. Norman S. Greenfield şi William C. Lewis, The University of Wisconsin Press, Madison/Milwaukee, 1965, pp. 125-149: şi Jerome Neu, "Genetic Explanation in *Totem and Taboo"*, în *Freud,* ed. Richard Wallhcim Doubleday, New York, 1974, pp. 366-393.

[17] *Moses and Monotheism* (1939), *PFL,* 13:345.

[18] New York, Social Science Research Council, Bulletin No. 31, p. 136.

[19] A se vedea S.M. Friedman, "An Empirical Study of the Castration and Oedipus Complexes", *Genetic Psychology Monographs* (1952), 46:61-130; CS. Hall, "Strangers in Dreams: An Empirical confirmation of the Oedipus Complex", *Journal of Personality* (1963), 31:336-345.

[20] *Fact and Fantasy in Freudian Theory,* Methuen, London, 1972, p. 348. O cercetare mai recentă, întreprinsă de Fischer şi Greenberg, trage o concluzie similară: "Încercarea lui Freud de a construi o mare teorie care să explice într-un singur cadru multitudinea de evenimente developmentale din plan sexual şi moral nu concordă cu investigaţia empirică. Este îndoielnic că va fi vreodată pusă la punct o teorie capabilă să asambleze în mod convingător asemenea componente diverse". Seymour Fischer şi Roger P. Greenberg, *Freud Scientifically Reappraised,* John Wiley and Sons, New York, 1996, p. 169.

[21] Geza Roheim, de exemplu, care a fost un freudian convins, în cartea

sa *Psycho-Analysis arul Anthropology,* International Universities Press, New York, 1951).

[22] Cf. şi A. Parsons, "Is the Oedipus Complex Universal?", *The Psychoanalytic Study of Society,* ed. W. Muensterberger şi S. Axelrod, International Universities Press, New York, 1969, pp. 278-328.

[23] Routledge & Kegan Paul, London, Cf. şi M. Fortes, "Malinowski and Freud", *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review* (1958-I959), 45:120-145.

[24] *Ibid., p.31.*

[25] *Ibid., pp.* 80-81.

[26] *Ibid.,* p. 165.

[27] *Ibid.,* p. 164.

[28] *Ibid.,* p. 166.

[29] *Ibid.,* p. 251

[30] *Ibid.,* p.261.

[31] Concluziile lui Malinowski sunt sprijinite în cadrul tradiţiei psihanalitice de Erich Fromm, care adoptă o argumentaţie vădit similară. A se vedea *The Fear of Freedom,* Routledge & Kegan Paul, London, 1942; *Man for Himself,* Routledge & Kegan Paul, London, 1949; şi "The Oedipus Complex and the Oedipus Myth", în R. N. Anshen. *The Family: its Function and Destiny,* vol.5, Harper & Row, New York, 1948, pp. 334-358.

[32] Trebuie să adaug aici că acordul general cu critica făcută lui Freud de Malinowski a fost contestat în modul cel mai senzaţional de Melford E. Spiro: *Oedipus in the Trobriands,* Transaction Publishers, New Brunswick/London 1993.

[33] *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language,* SCM Press, London, 1982, p. 216. Pentru alte critici feministe privind conceperea lui Dumnezeu ca tată a se vedea: Mary Daly, *Beyond God the Father-Toward a Philosophy of Women's Liberation.* Beacon Press, Boston, 1973; Naomi R. Goldenberg, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions,* Beacon Press, Boston, 1979; Rita Gross (ed.), *Beyond Androcentricism: New Essays on Women and Religion,* Scholars Press, Missoula, Mont., 1977; Rosemary Ruether (ed.), *Religion and Sexism: Images of Women in Jewish und Christian Traditions,* Simon & Schuster, New York, 1974; şi Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality,* Fortress Press, Philadelphia, 1978.

[34] A se vedea Rank, The *Trauma of Birth* (1924); ediţia folosită: Dover, New York, 1993; Karen Horney, "On the Genesis of the Castration-Complex in Women as viewed by Men and Women", în *Feminine Psychology,* ed. Harold Kelman, Norton, London/New York, 1967, pp. 37-53,54-70; Ernest Jones, "Early Female Sexuality", în *Papers on Psycho-Analysis,* Ernest Benn, London (4th edn), 1938, pp. 605-616. În ceea ce priveşte atitudinea lui Freud faţă de femei, a se vedea Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism,* Allen Lane, London, 1974.

[35] Peter Gay, *Freud: A Life for our Time,* Macmillan, London, 1989, p. 507.

[36] *Ibid.,* p. 3. O interesantă cercetare a fost întreprinsă de Antoine Vergote, director al Laboratorului de psihologie religioasă de la Universitatea catolică din Louvain. Chestionând aproximativ 400 de studenţi, Vergote a conchis că, deşi imaginea lui Dumnezeu este mai mult paternă decât maternă, fapt este că ca nu este exclusiv paternă. La drept vorbind, dorinţa copilului de protecţie, securitate şi îngrijire — care, toate,

potrivit concepţiei lui Freud, sunt proiectate în noţiunea de Dumnezeu-Tatăl — în realitate sunt valori materne. A se vedea "Concept of God and Parental Images", *Journal of the Scientific Study of Religion* (1969), 8:79-87; şi "Parental Images and Representations of God", *Social Compass* (1972-1973), 19:431-444. Cf. şi C. G. Schoenfeld. "God the Father — and Mother: Study and Extension of Freud's Conception of God as an Exalted Father", *American Imago* (i960), 19:213-234.

[37] *Civilizution and its Discontents* (1930), *PFL,* 12:269. Singura iluzie care are un rol important în societate este arta, dar satisfacţiile de acest ordin, accesibile doar pentru o minoritate, "nu pot oferi protecţie în faţa suferinţei" (ibid., 267).

[38] Donald Winnicott, *Playing and Reality,* Routledge, New York, 1971. Cf şi *The Maturationul Process and the Facililating Environment,* International Universities Press, New York, 1965.

[39] *Ibid.,* p- 2.

[40] O observaţie pertinentă de acest gen a făcut S. Freud în *Dincolo de principiul plăcerii* (1920). A se vedea, în acest sens, articolul "Fort-da" din *Dicţionar de psihanaliză,* sub direcţia lui Roland Chemama, traducere, avanprefaţă şi completări privind psihanaliza în România de dr. Leonard Gavriliu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997. (Nota trad.)

[41] W. Meisnner, *Psychoanalysis and Religious Experience,* Yale University Press, New Haven/London, 1984, p. 177.

[42] *Op. cit.*, nota 38, p. 2.

[43] A.-M. Rizzuto, *The Birth of the Living God,* University of Chicago Press, Chicago/London, 1979, p. 209.

[44] *"psychic limbo",* în textul original. (Nota trad.).

[45] *Ibid.,* p. 179.

[46] *Ibid.,* p. 202. În cea mai fascinantă parte a cărţii sale, Rizzuto citează pe larg patru studii de caz ca să demonstreze această afirmaţie. În Fiecare dintre acestea reprezentarea de Dumnezeu se schimbă pe măsură ce se schimbă relaţia cu obiectul primar şi au loc noi trăiri, plăcute şi neplăcute. Autoarea prezintă, de asemenea, o schiţă elaborată care detaliază recreările succesive ale lui Dumnezeu ca obiect de tranziţie şi dezvoltarea lor în raport cu sentimentul de sine trăit de individ (pp. 206-207).

[47] *Ibid.,* p. 209. O contestare similară a noţiunii freudiene de "iluzie" găsim la psihologul de origine olandeză Paul Pruyser (1916-1987). Îndatorat şi el teoriei fenomenelor de tranziţie a lui Winnicott, Pruyser situează iluzia într-o arie intermediară a experienţei, pe care o numeşte "lume iluzionistă". Este lumea jocului, a imaginaţiei creatoare şi îndeosebi a dezvoltării culturale, în care îndemânările şi talentele sunt utilizate la maximum. A se vedea Pruyser, *Between Belief and Unbelief,* Harper & Row, New York, 1974; "The Seamy Side of Current Religious Belief", *Bulletin of the Menninger Clinic* (1977), 41: 329-348; şi *The Play of Imagination: Towards a Psychoanalysis of Culture,* International Universities Press, New York, 1983. În vederea aprofundării teoriei relaţiilor cu obiectul, în special în aplicaţiile acesteia la religie, a se vedea: James W. Jones, *Contemporary Psychoanalysis and Religion,* Yale University Press, New Haven/London, 1991; Hans Loewald, *Sublimation,* Yale University Press, New Haven/London, 1988; John McDargh, *Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion,* Lanham, New York/London, 1984; şi W.W. Meissner, *op. cit.* Cf. şi Moshe

Halevi Spero, *Religious Objects as Psychological Structures,* University of Chicago Press, Chicago/London, 1992.

[48] *The Future of an Illusion* (1927), *PFL,* 12:220.

[49] Victor Gollancz. London, 1936; ediţia utilizată. Penguin Books, 1987, p. 158.

[50] *Op. cit.,* nota 46, p. 239.

[51] *Ibid.,* p. 241.

[52] Pentru aprofundare, a se vedea I.G.Barbour (ed.), *Science and Religion,* SCM Press, 1968, şi *Issues in Science and Religion,* Prentice-Hall, Englewood, Cliffs, New York, 1966; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* University of Chicago Press, Chicago, 1962; Harold Schilling, *Science and Religion,* Charles Scribner's Sons, New York, 1962; şi Stephen Toulmin, *The Philosophy of Science,* Harper & Row, New York, 1960.

[53] Citat în Meissner, *op. cit.,* p. 96.

[54] *Ibid.,* p. 98.

[53] *Psycho-Analysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud & Oskar Pfister,* ed. Heinrich Meng and Ernst L. Freud, trad. Eric Mosbacher, The Hogarth Press, London, 1963, p. 114.

[56] Richard Purtill, *Thinking about Religion,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1978, p. 7.

[57] A se vedea Wittgenstein. *Philosophical Investigations,* trad. G.E.M. Anscombe, Macmillan, New York, 1958. Un rezumat util al poziţiei lui Wittgenstein se găseşte în Dan R. Stive, *The Philosophy of Language,* Blackwell, Oxford, pp. 59-68.

[58] *"she",* în textul original, fiind vorba de o fetiţă. (Nota trad.)

[59] *The Future of an Illusion* (1927), *PFL,* 12:215.

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid., p.237.*

Partea a II-a

CARL GUSTAV JUNG:
PSIHOLOGIE ANALITICĂ ŞI RELIGIE

"... perspectiva pentru mine este foarte sumbră, dacă şi dumneavoastră pătrundeţi în psihologia religiei. Sunteţi un rival periculos, dacă este să vorbim de rivalitate. Socot totuşi că vom evolua în această direcţie, căci dezvoltarea naturală nu poate fi oprită şi nici n-ar trebui să se încerce oprirea ei. Deosebirile noastre personale vor face ca opera noastră să fie diferită. Dumneavoastră dezgropaţi pietre preţioase, iar eu am «simţul extensiunii». După cum ştiţi, întotdeauna am purces din afară spre interior şi de la întreg la parte. Găsesc că este prea tulburător să lăsăm mari întinderi de cunoaştere umană să zacă părăsite."

(Scrisoare a lui Jung către Freud,
14 noiembrie 1911)

6. INTRODUCERE

Scurtă biografie

Carl Gustav Jung s-a născut la 26 iulie 1875, în Kesswil, orăşel pe malul Lacului Constanţa din Elveţia. Şase luni mai târziu, familia s-a mutat la Laufen, în imediata apropiere a Cascadelor Rinului, unde tatăl său era vicar, iar în 1879 s-a mutat la Klein-Hüningen, sătuc de lângă Basel. A frecventat gimnaziul din Basel, iar studiile de medicină le-a făcut la universitatea din acelaşi oraş (1895-1900). În 1900 a devenit asistentul lui Eugen Bleuler, la Spitalul de boli mintale Burghölzli din Zürich, cu un stagiu la Salpктriиre, Paris, unde a studiat psihopatologia cu Pierre Janet. On 1903, Jung s-a căsătorit cu Emma Rauschenbach, fiica unui bogat industriaş, de care se îndrăgostise în urmă cu şapte ani la prima vedere, ea având pe atunci paisprezece ani. Şi-au construit o casă la Küsnacht, pe malul Lacului Zürich — în 1923 aveau să-şi construiască o casă la ţară, Turnul de la Bollingen —, iar aici Jung şi-a extins atât de mult practica privată încât în 1909 el a părăsit Burghölzli. Intre timp, în 1906, Jung i-a trimis lui Freud lucrarea sa despre asociaţiile verbale, iar în 1907 importanta sa carte *Über die Psychologie der Dementia praecox.* Aceasta s-a soldat cu o invitaţie din partea lui Freud de a-l vizita la Viena, în acelaşi an. Prima lor conversaţie a durat treisprezece ore, fără întrerupere. În 1908, la îndemnul lui Freud, Jung a devenit redactor-şef la cel dintâi periodic psihanalitic, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (directori fiind Freud şi Bleuler); în 1909 au călătorit împreună în Statele Unite, unde amândoi au primit titluri onorifice la Clark University, Massachusetts, iar în 1910 Jung a devenit cel dintâi preşedinte al Asociaţiei psihanalitice internaţionale. Cu toate acestea, în 1911 Jung a publicat prima parte a cărţii sale *Psihologia inconştientului* (tradusă mai târziu cu titlul *Symbols of Transformation),* în care spunea limpede că nu este de acord cu vederile lui Freud asupra sexualităţii şi cu complexul Oedip. În septembrie 1912, Jung a călătorit din nou în Statele Unite ale Americii, unde a criticat pe faţă psihanaliza lui Freud. Asocierea lor a devenit tot mai dificilă, atât la nivelul relaţiilor personale, cât şi în plan academic, ajungând în 1913 la un sfârşit acri-monios. O dată cu izbucnirea războiului, în 1914, Jung a fost mobilizat pentru serviciul militar şi a activat în lagărele de prizonieri (ofiţeri şi alte grade) din armatele britanică şi indiană. Reputaţia internaţională a lui Jung depinde în mare măsură de opera sa de după această perioadă, îndeosebi de *Tipuri psihologice* (1921), care este principala sa contribuţie la psihologia spiritului inconştient şi în care el face distincţie între cele două atitudini faţă de viaţă, introvertită şi extravertită. Cercetarea structurii şi activităţii inconştientului l-au condus la o analiză amplă a altor activităţi ale inconştientului, îndeosebi a "inconştientului colectiv", "arhetipurilor" şi "procesului de individuaţie", împreună cu fenomenele lor asociate: mitologie, gnoză, cabala şi alchimie. Pe Jung l-au fascinat, de asemenea, problemele teologice, cum este clar din ale sale conferinţe Terry din 1938, *Psihologie şi religie,* şi din al său extrem de controversat *Răspuns lui Iov,* din 1952. Investigaţia lui Jung a fost de asemenea considerabil îmbogăţită de interesul său pentru alte culturi, în specia] pentru cele din Orient, şi de mai multe călătorii peste hotare, în Kenya, India, la indienii Pueblo din Arizona şi New Mexico. A decedat la 6 iunie

1961.

Aceasta este schiţa biografică a lui Jung. Fie-ne acum permis să ne întoarcem şi să dăm mai multe detalii asupra a două importante elemente: ambianţa familiei sale şi disputa sa cu Freud.

AMBIANŢA FAMILIEI. Atmosfera din familia lui Jung era predominant academică şi religioasă. Tatăl său, Paul Achilles Jung (1842-1896), era un mediocru şi nevoiaş slujitor al Bisericii reformate — doi dintre unchii săi erau, de asemenea, clerici —, dar bunicul dinspre tată, numit şi el Carl Gustav (1795-1864), fusese un foarte respectat profesor de medicină la Basel. Zvonindu-se că este fiu natural al lui Goethe, cu care avea o tulburătoare asemănare, el a devenit, de asemenea, rector al Universităţii şi Mare Maestru al francmasonilor din Elveţia, a scris mai multe piese de teatru şi a manifestat de timpuriu interes plin de compasiune faţă de tratamentul bolii mintale, fondând Institutul Bunei Speranţe, un azil pentru copii arieraţi. Mama lui Jung, Emilia, a fost fiica cea mai mică a vicarului din Kesswil, Samuel Preiswerk (1799-1871), spiritualist entuziast, sionist şi lingvist distins, a cărui devoţiune pentru ebraică era inspirată de credinţa că aceasta era limba vorbită în paradis. Şase dintre fiii săi au devenit teologi. Nu este deci deloc de mirare că Jung, în copilărie, la şcoală şi în sat, era cunoscut drept "popa Carl", o poreclă care îi displăcea[1].

Această atmosferă religioasă deschisă ne explică trei importante experienţe avute de Jung între vârsta de patru şi doisprezece ani. Prima a fost un vis, cel mai vechi vis al său de care-şi putea aminti şi care l-a preocupat toată viaţa. În vis se făcea că Jung a descoperit în pământ o gaură pietruită, cu o scară care ducea în jos. Aceasta dădea într-o cameră spaţioasă, în fundul căreia se afla un tron somptuos, cu o pernă roşie. Pe tron stătea ceva despre care Jung a crezut la început *"că este un trunchi de copac de 4-5 metri înălţime şi cam de vreo jumătate de metru grosime. Era ceva uriaş, care aproape că atingea tavanul. Dar avea o compoziţie ciudată: era făcut din piele şi carne, fără veşminte, iar sus era ceva rotund cu un cap, fără faţă şi păr. Chiar în vârful capului era un singur ochi care privea fix în sus"*[2]. Jung era paralizat de groază; el s-a înfricoşat şi mai tare când a auzit vocea mamei sale strigând de afară "da, uită-te bine la el, e mâncătorul de oameni!" Jung n-a vorbit despre acest vis decât la vârsta de 65 de ani şi chiar şi atunci numai soţiei sale[3]. În autobiografia sa el spune franc că acesta l-a obsedat ani în şir şi că numai mult mai târziu a început să-i dezlege importanta semnificaţie. Aşteplându-se să-l vadă pe Dumnezeu sau pe Domnul Iisus întronat magnific, el a văzut în locul acestora un monstruos falus, un "Dumnezeu subteran", de nenumit, fascinant şi îngrozitor. După aceea — arată el — *"Domnul Iisus nu a devenit niciodată cu totul real pentru mine, niciodată cu totul acceptabil, niciodată cu totul atrăgător, pentru că mereu mă gândeam la perechea sa subterană, o revelaţie înspăimântătoare care îmi fusese dată fără ca eu s-o fi căutat."*[4]

Jung a asociat acest vis cu un eveniment care s-a petrecut aproximativ în aceeaşi perioadă şi pe care el îl numeşte *"prima mea traumă conştientă"*[5]. Într-o vară toridă a văzut un personaj straniu umblând pe drum: arăta a bărbat îmbrăcat femeieşte. Când acea arătare s-a apropiat, Jung a văzut că era un bărbat care purta o pălărie cu boruri mari şi un fel de anteriu negru cu poalele până-n pământ. Frica lui s-a

transformat în groază când a înţeles că era un iezuit! El îl auzise nu de mult pe tatăl său vorbind despre sinistrele lor activităţi şi a crezut că acel om avea intenţii rele faţă de dânsul. *"Îngrozit, m-am năpustit în casă, am urcat gâfâind scările şi m-am ascuns sub o grindă în cel mai întunecos cotlon al mansardei... Zile în şir după aceea am stat cu o spaimă infernală în oase şi nu m-am mişcat din casă."*[6] Această experienţă s-a contopit cu visul. În mintea sa *iezuit* a devenit *Iisus*[7]. Domnul cel întunecat, falusul subteran, mâncătorul de oameni, al cărui veşmânt negru fâlfâitor îşi arunca umbra asupra alinătorului creştinism întru care fusese crescut.

Opt ani mai târziu, Jung a avut o altă viziune, poate cea mai importantă din întreaga-i viaţă. Stătea în curtea gimnaziului din Basel, într-o zi de vară strălucitoare. De acolo putea vedea catedrala, iar deasupra acesteia Dumnezeu sta pe un tron. Apoi s-a întâmplat ceva înspăimântător, un lucru atât de îngrozitor încât chiar şi numai gândindu-l l-ar fi putut osândi pe vecie. Timp de două zile Jung a rezistat gândului interzis, devenind însă atât de surescitat încât mama sa s-a alarmat. În cea de a treia noapte, chinul său devenind de nesuportat, el a început să creadă că poate Dumnezeu îl punea la încercare, că era o testare a curajului său şi că ar fi beneficiat de graţie şi de iluminare în urma *"extraordinarei sarcini de a face ceva împotriva propriei mele judecăţi morale şi împotriva învăţăturilor religiei mele... Mi-am adunat tot curajul, ca şi cum ar fi trebuit să sar direct în focul iadului, dând curs gândului. Vedeam înaintea mea catedrala, cerul albastru. Dumnezeu stă pe tronul lui de aur, sus deasupra lumii, iar de sub tron un enorm excrement cade pe acoperişul nou, scânteietor, făcându-l ţăndări şi năruind zidurile catedralei. După ce s-au întâmplat acestea, am simţit o imensă, o de nedescris alinare. În loc de condamnarea aşteptată, asupra mea a coborât graţia şi o inefabilă fericire, aşa cum niciodată nu mai cunoscusem."* [8]

Aceste prime experienţe sunt, desigur, susceptibile de o interpretare strict freudiană. Ceea ce avem aici sunt imagini expresive ale sexualităţii în plină înmugurire, dar refulată, a băiatului crescut într-o atmosferă de puritanism sexual, forţat astfel să se manifeste subteran, culminând în teama adolescentului de o posibilă capitulare în faţa a ceva obscen dar aducător de fericire, poate — aşa cum sugerează Anthony Stevens[9], primul său orgasm neproductiv. Dar, aşa cum atât Stevens cât şi Laurens von der Post ne amintesc[10], nu în felul acesta îşi interpreta Jung viziunea considerată de el esenţială pentru opera sa de-o viaţă. Pentru Jung aceasta era directa trăire a lui Dumnezeu, prin care i s-au revelat două adevăruri: primul, că învăţăturile tradiţionale ale religiei nu mai ofereau sprijin şi că însuşi Dumnezeu le privea ca niste deşeuri[11]; al doilea, că iluminarea vine ca urmare a ascultării de voinţa lui Dumnezeu, indiferent cât de înfricoşătoare sau de incomprehensibilă este porunca dată. Nu este deci deloc de mirare că Jung s-a înstrăinat tot mai mult de convenţiile religiei. Prima sa împărtăşanie s-a dovedit o experienţă găunoasă, iar el găsea că până şi intrarea într-o biserică îi devenea tot mai dificilă şi, lucrul cel mai dureros, era martor ocular la dezintegrarea credinţei tatălui său. Se simţea *"rupt de Biserică, de tatăl său şi de credinţa oricui altcineva. În măsura în care ei toţi reprezentau religia creştină, eu eram un* outsider. *Aceasta cunoaştere m-a umplut de o mâhnire care a umbrit toţi anii mei de până la intrarea în universitate"*[12].

Jung a intrat la Universitatea din Basel în anul 1895. La început a frecventat cursurile de ştiinţe ale naturii, dar curând a trecut la medicină.

A fost un student exemplar şi şi-a terminat studiile repede. În autobiografia sa, Jung se referă la două evenimente care l-au orientat spre psihiatrie. Pe când era în anul patru de studii, asista la şedinţele de spiritism ale verişoarei sale Helene Preiswerk, în vârstă de 15 ani. Jung a fost frapat de faptul că, atunci când se găsea în transă, tânăra fată îşi pierdea accentul propriu celor din Basel, şi vorbea în germana literară şi că pretindea că este sub controlul a diverse spirite, unele serioase, altele frivole. Notele numeroase luate de Jung timp de doi ani au constituit baza primei sale lucrări publicate, lucrarea de diplomă *Zur Psychologie und Pathologie sogennanter okkulter Phänomene* (1902)[13]. Scurt timp după aceea, şi fără a se fi gândit încă să îmbrăţişeze cariera psihiatriei, Jung a citit cartea lui Krafft-Ebing *Lehrbuch der Psychiatrie* (1890). După cum îşi aminteşte, impresia a fost extraordinară şi i-a devenit limpede *"într-o străfulgerare, că pentru mine singurul ţel posibil era psihiatria"* [14]. A refuzat imediat oferta tutorelui său de a-i deveni asistent de medicină internă la München, mutându-se la Zürich, unde, puţin după aceea, a ocupat un post ca asistent al lui Eugen Bleuler (1857-1959), la Spitalul de boli mintale Burghölzli. Bleuler era unul dintre psihiatrii eminenţi ai vremii sale, este cel care a introdus termenii de *"autism"* şi de *"ambivalenţă"* în vocabularul psihiatric şi care a înlocuit demodatul şi inadecvatul termen *"dementia praecox"* cu mult mai potrivitul termen *"schizofrenie".* Cu sprijinul său, cariera lui Jung a avansat rapid, în 1905 el devenind adjunctul lui Bleuler pentru ca în acelaşi an să devină conferenţiar de psihiatrie la Universitatea din Zürich. Cei nouă ani petrecuţi la Burghölzli Jung îi numeşte *"anii de ucenicie"*[15].

DISPUTA CU FREUD. Disputa lui Jung cu Freud — în sine una dintre cele mai semnificative momente din întreaga istorie a psihanalizei — a generat o bogată literatură şi încă mai este subiect de înflăcărată dezbatere între cele două şcoli de gândire" [16]. Iniţial Freud îl privea pe Jung nu doar ca pe discipolul său cel mai capabil, ci şi ca pe cel mai important, prinţul său moştenitor, omul destinat să-i continue opera în viitor. Cum spunea adesea Freud, Jung era un Iosif faţă de Moise, reprezentat de el însuşi. Încă de la început, Freud a înţeles avantajele practice ale acestei relaţii. Nu numai că Jung se dovedise un formidabil susţinător al teoriilor lui Freud, nu numai că propriile lui cercetări la Burghölzli îl sprijineau într-o vreme în care Freud încă mai era în general injuriat în comunitatea academică, dar faptul că Jung nu era evreu şi nici austriac însemna că psihanaliza se putea mult mai uşor apăra împotriva învinuirii de elitism intelectual şi sectar, trezind astfel interes într-o mult mai largă audienţă. Aşa cum notează Jones, *"Freud însuşi a perceput avantajul de a stabili o buză mai extinsă pentru opera sa decât îi putea asigura evreimea vieneză* " şi în mare măsură tocmai acest considerent explică de ce Freud a luptat ca Jung să fie numit cel dintâi preşedinte al Asociaţiei psihanalitice[17].

În ceea ce îl priveşte, Jung a răspuns cu sentimente de sfios respect şi de devoţiune filială. Ceea ce îi lipsise în relaţia cu anostul său tată era cu vârf şi îndesat compensat de personalitatea dominatoare a lui Freud, iar Jung era fericit să răspundă cerinţelor emoţionale ale unui surogat de relaţie tată-fiu. La scurt timp după prima lor întrevedere din 1907, Jung îşi exprima speranţa că prietenia lor nu va fi *"una între egali, ci ca aceea dintre tată şi fiu* "[18]. Această speranţă, însă, nu a avut viaţă lungă şi în

curând a devenit limpede că trebuinţa psihologică pe care neîndoielnic o aveau unul pentru altul conţinea elemente perturbatoare şi disruptive. Pentru Freud a devenit vizibil faptul că relaţia lor avea un caracter tot mai oedipal: că fiul nutrea sentimente paricide şi că dorea să-i ia locul, în aşa măsură încât realmente Freud a leşinat în două împrejurări (la Bremen, în 1909, apoi la München, în 1912), când Jung a adus vorba despre moarte. Pentru Jung, pe de altă parte, era la fel de limpede că autoritatea lui Freud îi răpea propria-i independenţă intelectuală; că fantazarea asasinării tatălui cerea la rându-i emascularea fiului. Lucrurile s-au precipitat în cursul călătoriei de şapte săptămâni — Statele Unite ale Americii, în 1909. Freud şi Jung au început să-şi analizeze reciproc visele. După câte s-ar părea, Freud nu prea avea succes în interpretarea viselor lui Jung, deşi acesta încă *"îl mai privea pe Freud ca pe o personalitate mai matură şi mai experimentată şi în această privinţă se simţea ca un fiu".* Apoi a intervenit ceva care — continuă Jung — *"s-a dovedit a fi o lovitură dură dată întregii relaţii". Freud a avut un vis şi n-aş crede că este corect să dau în vileag problema pe care o implica. L-am interpretat cât mai bine cu putinţă, dar am adăugat că mai multe detalii ar fi putut să fie lămurite dacă el mi-ar fi dat mai multe amănunte despre viaţa sa privată. Răspunsul lui Freud la aceste cuvinte a fost o privire ciudată, o privire de extremă suspiciune. Apoi a spus: «Nu pot să-mi risc autoritatea!» În acel moment el şi-a pierdut-o total. Această propoziţie s-a întipărit cu litere de foc în memoria mea, iar cu aceasta sfârşitul relaţiei noastre se şi prefigurase. Freud punea autoritatea personală mai presus de adevăr.*"[19]

Orice ar fi descoperit Jung despre Freud — iar până la sfârşitul vieţii sale Jung a refuzat să divulge mai mult, invocând confidenţialitatea profesională[20] —, numai în anul următor (1910) Jung a devenit conştient de domeniile în care Freud nu admitea nici o opoziţie, domenii în care, cum a înţeles Jung, Freud ar fi făcut uz de întreaga forţă a autorităţii sale spre a stăvili critica, orice deviere de la vederile sale fiind considerată un act de apostazie: *era vorba de sexualitate şi religie.* Încă de la începutul prieteniei lor, Jung a suspectat faptul că propriile sentimente religioase latente ale lui Freud erau proiectate în teoria sa despre sexualitate. El ştia, cum ştiau toţi asociaţii lui Freud, că el se considera un om nereligios, dar devenea tot mai incomod pe măsură ce el devenea tot mai obsedat de problemele sexuale, pe măsură ce folosea tot mai mult teoria sa sexuală ca să denunţe religia şi cultura în general ca pe nişte consecinţe ale refulării, dogma sexualităţii ajungând să înlocuiască dogmele religiei. Jung comentează: *"Nu încape îndoială asupra faptului că Freud era implicat emoţional în cel mai înalt grad în teoria sa sexuală. Când vorbea de aceasta, tonul său devenea agasant, aproape anxios şi toate semnele atitudinii sale critice şi sceptice dispăreau. O expresie stranie de frământare profundă apărea pe faţa sa, din cauza căreia eram într-un deficit de înţelegere Aveam puternica intuiţie că pentru dânsul sexualitatea era un fel de* numinosum."[21]

Jung continuă menţionând o conversaţie din 1910, care părea să-i confirme bănuielile. Am menţionat-o în capitolul precedent, dar merită s-o repetăm[22]. *"Dragul meu Jung* — spunea Freud — *promite-mi că nu vei abandona niciodată teoria sexualităţii. Este cel mai esenţial element dintre toate. Înţelegi, trebuie să facem o dogmă din aceasta, o fortăreaţă de nezdruncinat... împotriva mareei negre de nămol... de ocultism."* Jung mărturiseşte că era atât alarmat, cât şi uluit de aceste remarci. Prin

"ocultism" el bănuia că Freud înţelegea în mod virtual fără doar şi poate filosofia şi religia, inclusiv noua ştiinţă a parapsihologiei, orice ne învaţă ceva despre Psyche; iar dogma, în măsura în care putea înţelege, era *"o confesiune de credinţă incontestabilă"* stabilită spre a *"suprima o dată pentru totdeauna îndoielile. Ceea ce nu mai avea deloc de-a face cu raţionamentul ştiinţific, ci numai cu puterea impulsiei personale* "[23]. Era o atitudine total străină lui Jung, iar el admite cu francheţe că aceasta a fost *"ceea ce a lovit în inima prieteniei noastre"*[24]. A fost însă o vreme în care Jung nu dispunea de dezvăluiri complete în această privinţă. Ceea ce observase a Freud era *"irupţia unor factori inconştienţi religioşi".* Cu alte cuvinte, Freud, care făcea mult caz de lipsa sa de religie, îşi construise acum o alta: zelosul Dumnezeu, pe care îl pierduse, fusese înlocuit acum de o altă imagine compulsivă, aceea a sexualităţii. *"Avantajul acestei transformări pentru Freud era, pe cât se pare, acela că el era capabil să considere principiul numinos ca fiind ştiinţificeşte ireproşabil şi lipsit de tentă religioasă. În fond, însă, numinozitatea, anume calităţile psihologice ale celor două contrarii incomensurabile pe plan raţional — Iahve şi sexualitatea — rămâne aceeaşi. S-a schimbat doar numele şi prin aceasta, desigur, punctul de vedere: zeul pierdut este acum de căutat dedesubt, nu deasupra. La urma urmei, însă, care este deosebirea în ceea ce priveşte puterea influenţei exercitate dacă este numită când cu un nume, când cu altul? "*[25]

În sine, această critică adusă lui Freud nu este nicidecum nouă, iar noi am şi menţionat alţi critici ai lui Freud care au spus în mare parte acelaşi lucru.[26] Sunt însă de notat două aspecte importante în comentariile lui Jung. Primul este o chestiune de metodologie. Jung pretinde că ceea ce Freud are de spus despre religie este condiţionat de propria psihologie a lui Freud. În sine nu este o eroare întrucât, după cum remarca Jung, *"orice psihologie — inclusiv a mea — are caracterul unei confesiuni subiective... Chiar când mă ocup de date empirice în mod necesar vorbesc despre mine însumi"*[21]. Eroarea lui Freud fost aceea de a construi o teorie generală pe baza preferinţelor personale sucombând în faţa unui fel de aroganţe metafizice, dincolo de datele disponibile, şi prin ignorarea deliberată a dovezilor care nu se conformau ipotezei avansate. Pentru Jung, aşadar, onestitatea intelectuală cere includerea nedogmatică a informaţiei excluse de Freud şi înţelegerea realităţii psihice pe un plan cu totul extensiv. Astfel, de exemplu, în timp ce abordarea pozitivistă şi deterministă a lui Freud — cu totul evidentă în preocuparea sa biologică legată de originea sexuală a nevrozei — conduce la o expunere reducţionistă a unor fenomene spirituale de felul credinţei religioase, Jung adoptă o abordare mult mai deschisă, susţinând că universul este mult mai bogat decât ne permite materialismul ştiinţific să constatăm; tocmai în acest sens realitatea psihică nu este un produs secundar sau un epifenomen, ci o realitate *sui generis;* în consecinţă, unei idei atât de vechi şi de persistente ca ideea de Dumnezeu trebuie să i se acorde calitatea de adevăr psihologic", ca o *realitate psihică în mod evident empirică* şi nu să fie respinsă ca aberantă, întrucât este reductibilă la un complex patern. Am adăuga că Jung, nu mai puţin decât Freud, crede într-o *vis medicatrix naturae,* adică în puterea vindecătoare a naturii prin care omul are capacitatea, prin descoperirea vieţii sale inconştiente, sa se autoînsănătoşească; dar în timp ce înţelege aceasta ca presupunând eliminarea nevrozei religioase din viaţa individului matur, Jung percepe procesul ca implicând

o reorientare a conştiinţei către religie, către acele procese psihice generice ale speciei umane pe care le încorporează religia şi care exprimă astfel cele mai profunde procese interioare ale psihicului. Pentru Jung, aşadar, *nu prezenţa religiei este simptom de nevroză, ci absenţa ei.* Iar această concluzie nu este pur şi simplu rezultatul deosebirii de temperament dintre Freud şi Jung. Este de asemenea, consecinţa logică a deosebirii dintre ei referitor la ceea ce are importanţă ca date psihologice şi modul în care trebuie evaluate, la ceea ce priveşte conţinutul idealului terapeutic şi modul în care se cere acesta realizat. Această deosebire este crucială în dezvoltarea gândirii lui Jung despre religie şi voi stărui asupra ei într-un capitol ulterior.

Cel de al doilea aspect pe care doresc să-l menţionez ridică probleme mult mai complicate şi ne duce la detalii ale psihologiei analitice a lui Jung. Acest aspect priveşte afirmaţia lui Jung că respingerea de către Freud a religiei este consecinţa teoriei sale referitoare la sexualitate. Repet, cu greu am putea spune ceva original, iar Freud însuşi i-ar accepta acurateţea, oricât de departe merge această afirmaţie. Concluzia lui Jung, însă, ne spune aproape tot atât de multe despre Jung ca şi despre Freud, permiţându-ne cunoaşterea unei expuneri despre religie extrem de diferită. Am putea spune, de fapt, că reevaluarea de către Jung a religiei şi despărţirea în felul acesta de linia freudiană cere în primul rând o respingere a pansexualismului lui Freud. Cu această idee în minte, să vedem acum care este teoria libidoului la Jung, ca prolog necesar al evaluării de către el a religiei.

NOTE

[1] Barbara Hannah, *Jung: His Life and Work,* G.P. Putnam's Sons, New York, 1976, p. 27.

[2] *Memories, Dreams, Reflections* (1962), înregistrate şi editate de Aniela Jaffe, trad. Richard şi Clara Winston, Fontana Press, London, 1993, p. 27. De aici încolo va fi citată cu iniţialele *MDR.*

[3] Aşa cum am mai notat, este exclus ca un copil de 3-4 ani să aibă imagini ca acelea despre care pretinde Jung că îşi aminteşte (a se vedea Frieda Fordham, *Introducere în psihologia lui C. G. Jung,* traducere, eseu introductiv şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura IRI, Bucureşti, 1998, pp. 178-179. (Nota trad.)

[4] *Ibid., p.* 28.

[5] *Ibid., p.* 25.

[6] *Ibid.,* p. 26.

[7] "In his mind *Jesuit* became *Jesus",* în textul original; în limba germană "aliteraţia" sau "asonanta" este la fel de marcată *(Jesuit-Jesus),* spre deosebire de limba română: *iezuit — Iisus.* (Nota trad.)

[8] *Ibid.,* p. 56.

[9] *On Jung,* Penguin Books, London, 1990, p. 136.

[10] Laurens van der Post, *Jung and the Story of Our Time,* Penguin Books, London, 1978, pp.106-107.

[11] Semnificaţia visului este cutremurătoare: Dumnezeu pare a-şi lua Biserica drept o latrină, pe care o dinamitează cu propriile-i fecale. (Nota trad.)

[12] *MDR*, p.74.

[13] O versiune adăugită este inclusă în primul volum din *Collected Works of C. G. Jung.* Routledge & Kegan Paul, London, 1957, ediţia a 11-a 1970, pp.3-88. Va fi citată în continuare cu iniţialele *CW.*

[14] *MDR*, p. 130.

[15] *Ibid.,p.* 135.

[16] Sursa cea mai bogată în informaţie este, desigur, corespondenţa dintre Freud şi Jung: *The Freud/Jung Letters: The Correspondance between Sigmund Freud and C.G. Jung,* ed. William McGuire, trad. Ralph Manheim şi R.F.C. Hull, Princeton University Press, Princeton, 1974; abreviată, Penguin, 1979. Un interesant comentariu pe marginea acestor schimburi de scrisori găsim în Leonard Shengold, "The Freud/Jung Letters: The Correspondance between Sigmund Freud and C.G. Jung", *Journal of the American Psychoanalytical Association* (1976), 24:669-683. Fără a ne suprinde, Ernest Jones, în biografia consacrată lui Freud, ia partea acestuia în dezbatere *(Sigmund Freud: Life and Work,* vol. 2, pp. 155-171), cum face şi Edward Glover în *Freud or Jung,* George Allen & Unwin, London, 1950. Pentru o discuţie mai favorabilă lui Jung, a se vedea Paul Stepansky, "The Empiricist as Rebel: Jung, Freud, and the Burdens of Discipleship", *Journal of the History of the Behavioral Sciences* (1976), 12:216-139. Pentru mai multe detalii, a se vedea Peter Gay, *Freud,* Macmillan, London, 1988, pp. 225-243, şi E. A. Bennet, *C. G. Jung,* Barrie & Rockliff, London, 1961, pp. 33-62.

[17] *Op. cit.*, nota 13, vol. 2, p. 77. Într-o scrisoare către K. Abraham (3 mai 1908), Freud scrie: "Numai apariţia lui (a lui Jung) a salvat psihanaliza de la a deveni o chestiune naţională evreiască". A Psycho-Analytic Dialogue: *The Letters of Sigmund Freud und Karl Abraham, 1907-1926,* ed. Hilda C. Abraham şi Ernst L.Freud, trad. Bernard Marsh şi Hilda C. Abraham, Basic Books, New York, 1965, p. 34.

[18] *The Freud/Jung Letters, op. cit.,* nota 13, p. 100.

[19] *MDR*, pp. 181-182.

[20] Ca în interviul "Face to face" cu John Freeman, din 1959, la BBC Television.

[21] *MDR,* p. 173. Pentru definirea termenului "numinos", a se vedea capitolul 8, paragraful "Natura trăirii religioase".

[22] A se vedea nota 34 la "Introducerea" consacrată lui Freud.

[23] *MDR,* p. 173.

[24] *Ibid.*

[25] *Ibid.,* pp. 174-175.

[26] A se vedea Introducerea la secţiunea *Freud,* paragraful "Personalitatea lui Freud".

[27] "Freud and Jung: Constrasts" (1929), C.W. 4:336.

7. STRUCTURA PSIHICULUI (PSYCHE)

Un principiu fundamental al psihologiei freudiene este că bărbaţii şi femeile poartă în ei indiciile unor anumite experienţe infantile şi că dezvoltarea de mai târziu a nevrozelor va depinde în mare măsură de reacţia lor la acele experienţe: dacă, de exemplu, reacţionează prin

"refulare" sau nu. În acest sens, nevrozele nu sunt exclusiv expresii ale tulburării libidoului, ci reprezintă, de asemenea, o manifestare a activităţii sexuale infantile a fiecărei persoane, forma particulară luată de o boală legată de stadiul special la care a regresat libidoul. Acesta fiind cazul, nevroticul apare ca fiind strâns legat de trecutul său din copilărie, iar simptomele sale îşi vor avea sursa în puternicele impulsii libidinale generate în acei ani de la începutul vieţii.

Deşi relaţiile lui Jung cu Freud au fost foarte cordiale între anii 1907 şi 1912, merită arătat că până şi în această perioadă Jung a exprimat unele rezerve privind teoria freudiană a nevrozelor şi rolul atribuit de aceasta instinctului sexual[1]. Prima indicaţie în acest sens ne vine dintr-o scrisoare către Freud datată 5 octombrie 1906, în care Jung, comentând critica îndreptată contra lui Freud de profesorul de crimonologie Gustav Aschaffenburg din Köln, scrie: *"mi se pare că deşi geneza isteriei este predominant sexuală, ea nu este exclusiv sexuală "*. Răspunzând după două zile, Freud recunoaşte că *"aprecierea [de către Jung] a psihologiei sule nu se extinde la toate vederile mele usupra isteriei şi problemei sexualităţii"*, dar adaugă în mod optimist: *"Mă aventurez să sper că în decursul anilor veţi fi mult mai apropiat de mine decât credeţi acum că e posibil."*[2] Cu toate acestea, cu o lună mai târziu, într-o replică riguroasă dată lui Aschaffenburg, Jung repetă rezervele sale cu privire la teoria lui Freud, care devine "întrucâtva unilaterală", ca apoi să-şi atenueze prudent formularea: " *Un foarte mare număr de cazuri de isterie derivă din rădăcini sexuale.*"[3] Doi ani mai târziu apare aceeaşi critică, de data aceasta Jung notând că *"nimeni nu ştie dacă schema [sexuală] a lui Freud este aplicabilă la toate formele de isterie",* ca imediat să adauge: *"experienţa mea, care este considerabil mai restrânsă decât a sa, nu dispune de nimic care să argumenteze împotriva acestei aserţiuni"*[4]. Chiar şi lucrarea cea mai importantă a lui Jung din această perioadă, *Über die Psychologie der Dementia praecox* (1907), pe care el i-a trimis-o lui Freud şi care a dus la prima lor întâlnire, relevă aceeaşi lipsă de tragere de inimă de a accepta în întregime acest aspect al teoriei freudiene. Astfel, în timp ce admite că *"până şi o privire superficială asupra lucrării mele va arăta cât de mult sunt îndatorat strălucitelor descoperiri ale lui Freud",* el totuşi se simte obligat să adauge următoarea rezervă: *"Corectitudinea faţă de Freud, însă, nu implică, cum mulţi se tem, o incalificabilă supunere la o dogmă; poţi foarte bine să-ţi păstrezi o judecată independentă. Dacă, de exemplu, recunosc complexul mecanism al viselor şi isteriei, aceasta nu înseamnă că atribui traumei sexuale infantile importanţa exclusivă pe care o acordă, pe cât se pare, Freud. Cu atât mai puţin înseamnă că eu îi acord sexualităţii un loc atât de predominant în prim-plan sau că îi acord universalitatea psihologică pe care Freud, se pare, o postulează având în vedere, după cum este ştiut, enormul rol jucat de sexualitate în Psyche. Cât despre terapia lui Freud, ea este în cel mai bun caz, una dintre mai multe metode posibile şi poate că nu oferă întotdeauna în practică ceea ce se aşteaptă de la ea în teorie."*[5]

După cum spune Jung, ruptura decisivă cu Freud a fost determinată de publicarea, în anii 1911 şi 1912, a lucrării în două volume *Wandlungen und Symbole der Libido,* tradusă în limba engleză sub titlul *Symbols of Transformation*[6]. De fapt, Freud a receptat cu oarecare plăcere primul volum — într-o scrisoare către Jung, datată 12 noiembrie 1911, el scrie cu inima uşoară că *"este cel mai bun lucru pe care acest autor promiţător l-a*

scris până în prezent, deşi el poate mai mult"[7] *—,* pe când Jung era cât se poate de conştient că volumul al doilea, în care el repudia în mod hotărât teoria freudiană a libidoului, *"ar putea să mă coste prietenia cu Freud"*[8]*.* Într-adevăr, atât de mare era teama lui Jung că acest lucru s-ar putea întâmpla încât timp de două luni nu a putut să scrie nimic, în ciuda asigurărilor soţiei sale că *"Freud, cu mărinimie, nu va avea obiecţii"*[9]*.* Jung era mai puţin optimist, iar el avea dreptate. După aceea corespondenţa dintre cei doi, anterior atât de amicală, a luat o cu totul altă turnură, descendentă. Situaţia nu s-a îmbunătăţit nici după scrisoarea lipsită de tact a lui Jung către Freud, datată 11 noiembrie 1912, în care el relatează despre recentele sale conferinţe la Fordham University din New York, în care pretinde că noua sa versiune a teoriei despre libido a *"câştigat mulţi oameni care până acum erau deconcertaţi de problema sexualităţii în nevroză"*[10]*.* Freud se referă la această scrisoare în a sa *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* (1914). A sacrifica unul dintre "adevărurile greu cucerite ale psihanalizei" nu este deloc o ispravă cu care să te făleşti şi trădează o incompatibilitate totală" cu mişcarea în întregul ei. *"Poate că aceasta apostazie* — continuă el — *inspiră unora temeri în privinţa viitorului psihanalizei... Nu împărtăşesc aceste temeri."*[11] Freud greşea şi aici. *Wandlungen und Symbole der Libido* este în multe privinţe opera decisivă în dezvoltarea psihologiei jungiene, oferind o nouă concepţie asupra spiritului inconştient. Acest aspect merită a fi subliniat. Pentru Freud inconştientul este, ca să zicem aşa, subsolul conştiinţei: este acel extensiv şi dinamic câmp al vieţii mentale în care zac ideile şi amintirile cenzurate de spiritul conştient cu ajutorul puternicelor mecanisme ale refulării. Jung modifică acum în mod radical această definiţie şi o lărgeşte în aşa măsură încât inconştientul freudian devine o relativ insignifiantă parte a materialului inconştient total de care dispunem, în care, bineînţeles, cei mai semnificativi factori psihologici se consideră că există independent de experienţa individuală, că nu poate fi achiziţie personală şi că îşi datorează existenţa în mod exclusiv eredităţii. Acesta este, aşadar, un strat mult mai adânc de sub inconştientul personal, în care sunt de găsit imaginile primordiale şi universale comune întregii umanităţi. Jung îl numeşte *inconştient colectiv.* Această a treia dimensiune răstoarnă ordinea de prioritate freudiană. În timp ce pentru Freud inconştientul izvorăşte din conştiinţă, pentru Jung conştiinţa izvorăşte din inconştient, în acest sens spiritul inconştient "precedând" spiritul conştient.

Imaginile primordiale şi inconştientul colectiv

Wandlungen und symbole der Libido este un studiu al fantazărilor schizoide ale unei tinere femei americane, cunoscută sub pseudonimul de Miss Frank Miller, iniţial adunate şi publicate în 1906 de către prietenul lui Jung, Theodore Flournoy din Geneva[12]. Miss Miller era în mod cert o doamnă de o sugestibilitate singulară şi poseda o extraordinară capacitate de identificare şi empatie. Când a asistat la reprezentaţia piesei *Cyrano de Bergerac,* atât de puternică a fost identificarea ei cu eroul romantic Christian de Neuvillette încât a simţit "o durere reală, ascuţită" în piept când acesta a fost rănit mortal. Într-o altă împrejurare, când şi-a înfăşurat capul într-un prosop, înainte de a face un duş, deodată s-a văzut, "cu o claritate care aproape că i-a tăiat respiraţia", pe un piedestal, în chip de *"veritabilă statuie egipteană, cu toate detaliile acesteia; cu braţele*

înţepenite, cu un picior adus în faţă, ţinând insignii în mână..."[13]. Fantazări mai importante a avut în cursul unei călătorii în Europa. Navigând de la Neapole la Leghorn, a visat "Imnul Creaţiei", iar amintirea ei era atât de vie încât a fost capabilă să-l scrie aproape imediat. Un lucru similar i s-a întâmplat călătorind cu trenul de la Paris la Geneva. În compartimentul ei a văzut un mic fluture sau molie zburând spre lumină şi, adormind, a visat un alt poem, pe care de asemenea şi l-a amintit în totalitate şi l-a aşternut imediat pe hârtie, intitulându-l "Cântecul moliei". Cea mai elaborată fantazare relatată de Miss Miller se referă la apariţia unui indian aztec, pe nume Chi-wan-to-pel. Ea şi-l imagina în diferite situaţii — pe cal, în bătălie, în pădure —, în special în situaţia când era ameninţat de un alt indian, îmbrăcat în piele de cerb, care se pregătea să arunce din arc o săgeată, dar care în cele din urmă s-a făcut nevăzut în pădure. Despre aceasta Chi-wan-to-pel rosteşte un amplu solilocviu (în limba engleză), în care el vorbeşte de toate femeile pe care le-a cunoscut şi dintre care nici una, pe cât se pare, nu a fost în stare să-1 înţeleagă. În cele din urmă Chi-wan-to-pel este muşcat de o viperă verde şi moare în timpul unui cutremur de pământ. Miss Miller a pus pe hârtie şi această mică "melodramă într-un act", aproape în toate detaliile, trăgând concluzia că. dată fiind ciudăţenia şi complexitatea ei, *"aceasta fantazare hipnagogică merită cu prisosinţă puţină atenţie"*[14].

Pentru Jung cazul Miller este un exemplu clasic de manifestări ale inconştientului care precedă întotdeauna o tulburare psihică severă şi, în peste patru sute de pagini dense, el caută să descâlcească aceste manifestări. Metoda folosită în acest caz, şi de fapt în toate celelalte, el o numeşte *metoda amplificării.* Această *metodă* îi cere analistului să adune cât mai multă informaţie cu putinţă referitoare la visul sau imaginea folosită de pacient. Această informaţie, după cum spune Jung, poate fi scoasă dintr-o enormă varietate de surse: desigur, nu pur şi simplu din biografia persoanei analizate, ci din texte istorice şi antropologice, din descoperiri arheologice sau din surse literare, din mituri şi basme, de fapt, din orice poate ilumina natura şi caracterul imaginii dezvăluite. Diagnosticul formulat de Jung începe, aşadar, cu un important preambul. Este o banalitate a psihologiei presupunerea că visele şi fantazările unor oameni ca Miss Miller sunt de interpretat ca semne libidinale: cu alte cuvinte, că ele conţin o semnificaţie ascunsă care emană dintr-o parte necunoscută a psihicului *(Psyche)* şi că, potrivit lui Freud, aceste imagini exprimă întotdeauna o categorie oarecare de conflict erotic. În acest sens, visul sau fantazarea este un produs patologic din care putem descifra complexele pacientului: acesta, ca să zicem aşa, nu posedă o viaţă a lui proprie, ci una care se explică mai degrabă retrospectiv, adică prin referire la o anumită trăire din trecut sau traumă. Jung nu neagă validitatea acestei abordări, ci neagă exclusivitatea ei. El face acest lucru definind actul visării ca pe un *mod de gândire* particular. În primul rând, visul (sau "gândirea-fantezie") trebuie deosebit de "gândirea direcţionată", adică de acel proces care este în întregime verbal, comunicativ şi aproape exclusiv preocupat de asortarea limbajului nostru la lumea din afară. Gândirea direcţionată este de aceea "gândire-realitate" şi tocmai această formă de gândire o găsim în mod predominant exprimată în preocuparea modernă privind ştiinţa[15]. Gândirea-fantezie, pe de altă parte, începe acolo unde sfârşeşte gândirea-realitate şi în această măsură reprezintă nu chiar o fugă din faţa cerinţelor materialiste ale prezentului, ci, mult mai

semnificativ, o dramatică întoarcere la un mod de gândire anterior, mai vechi; de fapt la o formă de gândire familiară spiritului clasic, în care visul, fantazarea sau mitul constituie singurele mijloace de exprimare a unei experienţe care eludează complex formularea raţională. " *Ce se întâmplă când nu gândim direcţionat? Gândirea noastră este lipsită de orice idee conducătore şi de simţul direcţiei care emană de aici. Nu ne mai obligăm gândurile să urmeze un anumit parcurs, ci le lăsăm să plutească, să se scufunde sau să se ridice la suprafaţă potrivit cu greutatea lor specifică... [Acest] fel de gândire... duce departe de realitate, înfantazări despre trecut sau viitor. La acest punct gândirea în formă verbală încetează, imaginea se îngrămădeşte peste imagine, sentimentul peste sentiment şi se face simţită o tendinţă mereu crescândă de a amesteca lucrurile şi de a le aranja nu cum sunt ele în realitate, ci cum ne-ar plăcea să fie. Fireşte, materialul acestei gândiri care se abate de la realitate poate fi doar trecutul cu ale sale 1001 imagini mnezice. Vorbirea comună numeşte «visare» acest fel de gândire."* [16]

Ocupându-se, aşadar, de fantazările şi visele acelei Miss Miller, Jung adoptă o metodă mult diferită de aceea a lui Freud. Metoda lui Freud este cauzală şi reducţionistă: visul încapsulează efectele patologice ale regresiunii la anumite dorinţe libidinale infantile şi deci poate fi redus la un amestec de motive nevrotice mascate. Pentru Jung, pe de altă parte, departe de a fi simptom de complexe patologice, visul este o funcţie psihică absolut normală şi constructivă în care repetarea de reminiscenţe infantile merge în paralel şi reflectă un mod de gândire în întregime arhaic. Baza visului sau fantazării este de aceea numai în mod aparent infantilă: adevărata sa sursă este mult mai îndepărtată, aflându-se chiar dincolo de experienţele individuale ale copilăriei, dar totuşi mai accesibilă în pruncie datorită înzestrării copilului pentru fantazare şi o viziune a lucrurilor mai puţin raţională şi obiectivă. Este vorba, de fapt, despre un strat extrem de vechi al spiritului uman, îngropat adânc în Psyche şi din care are loc rularea instinctivă şi inconştientă a anumitor procese de fantazare primitivă. Să ne amintim că Freud era cu totul dispus să accepte, atât în *Totem şi tabu,* cât şi în *Moise şi monoteismul,* că inconştientul conţine reziduuri ale unei moşteniri arhaice — *"urme mnezice ale experienţei primelor generaţii"* [17] —, după cum era, de asemenea, cu totul dispus să recunoască îndatorarea sa faţă de Jung în această privinţă; dar în timp ce Freud se concentrează exclusiv asupra repetării ontogenetice a unei moşteniri filogenetice specifice — reactivarea în viaţa fiecărui individ a dramei oedipale din hoarda primitivă —, Jung extinde anvergura acestei moşteniri spre a cuprinde întreaga mulţime a imaginilor primordiale, care sunt cele mai vechi şi universale "idei-fantazare" ale umanităţii. În acest sens, visul nu se bazează exclusiv pe amintiri personale, din copilărie sau de mai târziu, ci, fireşte, pe un nivel mai profund al inconştientului, în care se găsesc imaginile şi percepţiile unei lumi dispărute. Jung scrie: *"Psihologul ar trebui să accepte fără rezerve acest punct de vedere. Falagogiile dionisiace, misterele htonice ale Atenei clasice au dispărut din civilizaţia noastră, iar reprezentările teriomorfice ale zeilor au degenerat în simple vestigii, cum sunt Porumbelul, Mielul şi Cocoşul care împodobesc turlele bisericilor noastre. Dar toate acestea nu schimbă faptul că în copilărie noi trecem printr-o fază în care gândirea şi simţirea arhaică se înalţă încă o dată în noi şi că pe parcursul întregii noastre vieţi posedăm, alături de gândirea*

direcţionată şi adaptată, recent dobândită, o gândire-fantazare care corespunde vechii stări a spiritului. Exact aşa cum corpurile noastre reţin vestigii ale unor funcţii şi condiţii învechite, tot aşa spiritele noastre în mod vădii cultivă acele impulsuri arhaice, poartă încă marca stadiilor de evoluţie pe care le-am traversat şi reflectă trecutul ceţos în vise şi fantazări."[18]

Această concluzie stă la baza psihanalizei aplicate de Jung acelei Miss Miller. Înţelegem acum că visele ei aparent haotice şi întâmplătoare sunt mai puţin măşti ale trecutuli ei libidinal nevrotic şi mai degrabă reversiuni ale unor motive şi idei primitive, arhaice, deci manifestări ale unui nivel al inconştientului independent de propria-i experienţă, totuşi tipice pentru o gândire-fantazare de-a lungul timpurilor, fie în mituri, basme, vise, viziuni sau, în cazul Miss Miller, în sistemele delirice ale schizofrenice. Fiecare din fantazările pacientei este tratată în această manieră, dar, ca exemplu, fie-ne permis să luăm cel de-al doilea poem al ei, "Cântecul moliei". Aici Miss Miller echivalează dorul de soare al moliei cu propriul ei dor de Dumnezeu, iar Jung arată că această identificare a lui Dumnezeu cu puterea soarelui o găsim nu numai în paralele nenumărate de acest fel în religiile vechiului Orient Apropiat — ceremonialul mithraic. simbolismul egiptean, viziunile Apocalipsei lui Ioan —, dar şi în literatură în general, cum putem vedea în poemele lui Goethe şi Nietzsche. Pentru Jung aceste corespondenţe sunt prea evidente ca să fie ignorate şi deoarece nu putem presupune vreo conexiune directă între aceste surse, trebuie să admitem că avem de *"săpat adânc în straturile istorice ale psihicului (Psyche)"*[19]. În consecinţă, în imnul compus de Miss Miller am descoperit simboluri şi imagini care aparţin unui singur loc, timp sau individ, ci sunt mai degrabă colective şi moştenite.

Pe parcursul analizei "Cântecului moliei", Jung se referă la un exemplu încă şi mai extraordinar în legătură cu acest fenomen; deoarece el citează frecvent acest caz, merită să-l menţionăm aici. La Burghölzli, în 1906, Jung a întâlnit un tânăr schizofrenic paranoid care suferea de o bizară halucinaţie. Într-o zi el i-a spus lui Jung că dorea să-i arate ceva foarte interesant: *"mi-a spus că putea vedea pe soare un falus în stare de erecţie. Când el îşi mişca într-o parte şi în alta capul, falusul solar se mişca şi el şi de acolo venea vântul"*[20]. După cum ne arată Jung, în acea vreme el nu cunoştea nimic despre mitologie şi abia patru ani mai târziu, după ce a început să facă studii mitologice, a dat peste o carte a binecunoscutului filolog Albrecht Dieterich cu privire la un anumit papirus grecesc. Textul consta dintr-o serie de instrucţiuni, invocări şi viziuni, Dieterich fiind încredinţat că descoperise elementele ceremonialului mithraic[21]. Una dintre aceste viziuni arată în felul următor: *"Calea zeilor vizibili va apărea în discul soarelui, care este Zeul-tată al meu. La fel aşa-numitul tub, originea vântului ajutător. Căci veţi vedea atârnând din discul soarelui ceva ce seamănă cu un tub."*[22] Era încă o dovadă a conţinutului inconştient generat în afara domeniului experienţelor individului. Căci nu numai că pacientul lui Jung nu avusese nici o cunoştinţă despre acest papirus grecesc, dar, aşa cum Jung a descoperit mai târziu, ideea de tub al vântului conectat cu Dumnezeu sau cu soarele apare şi în alte epoci şi locuri, cum este, de exemplu, ideea străveche a pneumei procreatoare şi cum sunt unele reprezentări medievale ale Concepţiei, unde fecundarea Fecioarei Maria se face printr-un furtun-conductă care coboară din ceruri şi trece pe sub veşmintele ei. Pentru Jung, aşadar, aceste paralele nu pot fi

pur şi simplu coincidenţe întâmplătoare a două cazuri izolate. Ele erau mai degrabă dovada empirică despre un psihic comun, despre un substrat *colectiv,* prezent în noi toţi, dar de o natură suprapersonală, ale cărui conţinuturi se exprimă în imagini universale care există din timpuri îndepărtate. Este adevărat că într-o vreme Jung credea că aceste conţinuturi s-ar putea explica prin moştenire rasială, ceea ce l-a determinat să întreprindă diverse cercetări asupra viselor negrilor cu tulburări mentale din Statele Unite ale Americii. Acestea, însă, n-au făcut decât să confirme ipoteza sa cu privire la inconştientul colectiv, în special în cazul în care, în visele unui bărbat needucat, el a găsit vechiul motiv mitologic al crucificării pe roata soarelui, a cărui origine regresează până în erele mezolitică şi paleolitică. După cum subliniază el, *"acestea, ca şi alte experienţe similare erau suficiente ca să-mi dea o cheie: nu se pune problema unei ereditǎţi rasiale specifice, ci a unei caracteristici umane universale. Nici problema unor* idei moştenite *nu se pune, ci a unei dispoziţii funcţionale de a produce aceleaşi idei sau unele foarte similare. Această dispoziţie am numit-o mai târziu arhetip"*[23].

În proximul capitol voi avea mai multe de spus despre noţiunea de inconştient colectiv şi despre conţinuturile arhetipale ale acestuia. Deocamdată, însă, voi căuta să clarific două aspecte.

1. Primul are de-a face cu definiţia dată de Jung psihicului (Psyche). Din cele spuse până acum putem înţelege că Psyche se compune din trei niveluri diversificate, dar care interacţionează. Acestea sunt *conştiinţa, inconştientul personal* şi *inconştientul colectiv.* Conştiinţa este acea parte a spiritului direct accesibilă individului şi care conţine acele atitudini prin care el/ea se adaptează la lumea exterioară[24]. Dedesubtul acesteia se află inconştientul personal. Acesta, după cum sugerează numele său, este unic pentru individul respectiv şi este dobândit pe parcursul vieţii sale. Aici nu găsim doar acele impulsii şi dorinţe infantile pe care le enumeră Freud în a sa teorie a refulării, ci, în general, tot acel material psihic care până acum nu a atins pragul conştiinţei, dar are capacitatea să o facă, cu alte cuvinte materialul pe care Freud îl atribuise mai întâi aşa-numitului "preconştient". Acesta conţine *"amintiri pierdute, idei penibile refulate (adică uitate în mod premeditat), percepţii subliminale, prin care înţelegem percepţii senzoriale care nu sunt destul de puternice ca să atingă conştiinţa, şi, în sfârşit, conţinuturi care încă nu sunt coapte pentru conştiinţă"*[25]. Inconştientul colectiv, pe de altă parte, poate fi deosebit de inconştientul personal prin faptul că nu depinde de experienţa personală şi, în consecinţă, nu poate fi achiziţie a individului. În acest inconştient, cel mai adânc şi mai extins strat al psihicului (Psyche), găsim un rezervor de conţinuturi inconştiente care niciodată nu au fost în conştiinţă, ci mai degrabă sunt, aşa cum a arătat clar cazul Miss Miller, *imagini primordiale comune întregii umanităţi.* În consecinţă, inconştientul colectiv reprezintă fundamentul impersonal şi transpersonal al Psyche, care susţine atât conştiinţa, cât şi inconştientul personal. Putem deci spune că istoria indivizilor, fie în confruntarea lor conştientă cu lumea exterioară, fie în confruntarea inconştientă cu trecutul lor unic, nu rămâne neafectată de propria lor ancestralitate, ci poartă mărturia acesteia în cel mai aprofund nivel al Psyche, prin permanenta repetare a celor mai vechi şi universale imagini ale umanităţii.

2. Merită, de asemenea, să menţionăm aici o critică frecvent adusă lui Jung în ceea ce priveşte explicaţia dată de el originii inconştientului

colectiv. Jung a fost întotdeauna deosebit de sensibil la acuzaţia că, prin devierea conţinuturilor inconştientului colectiv în termeni de imagini primordiale moştenite, el, ca şi Freud înaintea lui, subscria la teoria discreditată a lui Lamarck privind moştenirea caracterelor dobândite. În mod cert, există pasaje în care acesta pare să fie cazul, în special atunci când Jung vorbeşte despre experienţe arhetipale "gravate" în constituţia noastră psihică în urma unei "neîntrerupte repetări"[26]. În alte părţi şi în mod general, însă, Jung susţine sus şi tare că teoria sa nu are nevoie de lamarckism. Astfel, termenul "arhetip" nu denotă o idee moştenită, ci mai degrabă un mod moştenit al psihicului de a funcţiona corespunzând modului înnăscut al puiului de a ieşi din ou, al păsării de a-şi clădi cuibul, al unei anumite specii de viespi de a înţepa ganglionul motor al unei omizi şi al ţiparilor de a-şi găsi drumul spre Bermude. Cu alte cuvinte, este un *"«pattern de comportament». Acest aspect al arhetipului, unul pur biologic, priveşte în mod legitim psihologia ştiinţifică* "[27].

Ceea ce are în minte Jung, aşadar, este mai înrudit cu teoria instinctelor, în măsura în care merge atât de departe încât să sugereze că conţinuturile inconştientului colectiv (arhetipurile) sunt, de fapt, *"imagini inconştiente ale instinctelor înseşi"*[28]. Nimeni nu neagă existenţa anumitor instincte comune omului şi animalelor, de felul instinctului de reproducere; şi nimeni nu neagă că aceste instincte au un caracter ereditar şi impersonal, care fixează răspunsuri-model. De ce s-ar nega inconştientul colectiv, care este aproape la fel? Căci şi aici găsim anumite dispoziţii ale spiritului, care, la fel, se dezvoltă de-a lungul generaţiilor şi care configurează ele însele *pattern*-uri de imaginaţie, de percepţie şi de gândire. Imaginile primordiale ale inconştientului colectiv nu sunt, aşadar, moştenite în sensul că oamenii şi le amintesc în mod conştient sau că şi-au transmis imaginile predecesorilor, ci mai degrabă predispoziţiile sau potenţialităţile de a trăi şi reacţiona în lume în acelaşi mod ca străbunii lor. Jung clarifică şi mai mult acest aspect atunci când. mult mai târziu, face deosebire între "forma" şi "conţinutul" acestor imagini primordiale. Ceea ce este moştenit este doar forma, capacitatea de a crea imaginea; dar ceea ce este creat, conţinuturile, nu este moştenit, ci întregit cu materialul experienţei conştiente[29]. În această privinţă, teoria inconştientului colectiv este, după cum remarcă Anthony Stevens, "inatacabilă pe plan biologic" şi pe deplin compatibilă cu abordarea adoptată de etologii care studiază comportamentul animal: *"În felul acesta, propensiunile noastre arhetipale s-au adaptat la situaţiile tipice întâlnite în viaţa umană. Repetata selecţie a mutaţiilor accidentale care au loc de-a lungul a mii de generaţii şi de-a lungul a sute de mii de ani a avut drept rezultat prezentul genotip sau structura arhetipală a speciei umane. Iar aceasta se exprimă la fel de sigur în structura psihicului ca în anatomia fizicului uman."*[30]

Conceptul energetic de libido

Wandlungen und Symbole der Libido, propunând o structură tripartită a Psyche, face cu totul vădită insatisfacţia lui Jung referitoare la metoda freudiană de analiză. Psihanaliza freudiană se ocupă în principal cu istoria simptomului şi, în mod corespunzător, atribuie o valoare deosebită refulării trăirilor din copilărie şi valorii terapeutice a conştientizării acestor trăiri. Pentru Jung, însă, o analiză veritabilă a individului poate

începe doar atunci când conţinuturile inconştientului personal au fost epuizate şi când atenţia poate fi deci focalizată asupra inconştientului colectiv, asupra acelor imagini psihice primordiale care au propria lor legitate. Conţinuturile inconştiente nu sunt deci identice cu conţinuturile refulate, ci aparţin unui nivel şi mai profund.

Cu toate acestea, nu ciudata ipoteză a inconştientului colectiv este aceea care a cauzat ruptura cu Freud. După cum am şi văzut, Freud însuşi ajunge la o idee similară. În *Eul şi Sinele* (1923), de exemplu, Freud este dispus să admită că experienţele Eului, dacă sunt repetate destul de des de-a lungul unor generaţii succesive, se pot transforma ele însele în *"experienţe ale Sinelui, în impresii care sunt păstrate prin ereditate".* Astfel, în Sine *"sunt adăpostite reziduuri ale existenţelor unor Euri fără număr",* iar acestea pot fi moştenite[31]. Deci nu aceasta a cauzat ruptura. Ea a avut loc atunci când Jung, în cea de a doua secţiune a lucrării *Wandlungen und Symbole der Libido,* a procedat la atacarea conceptului pivot al psihologiei freudiene — libidoul —, reducând componenta sa sexuală şi înlocuind-o cu o noţiune mai generală de libido ca "energie psihică". După cum arată Jung, această corectare fundamentală a avut loc în primul rând deoarece o interpretare exclusiv sexuală nu putea explica în mod adecvat fenomenul schizofreniei. În timp ce refularea libidoului sexual joacă, fără îndoială, un rol important în dezvoltarea nevrozei, ea singură nu ar putea să explice o condiţie ca schizofrenia, unde lipsesc mult mai multe decât sexualitatea, unde, de fapt, întreaga relaţie a individului cu realitatea, inclusiv interesul său erotic, dispare în întregime[32]. În nevroză nu avem niciodată o pierdere reală de realitate, ci mai degrabă o falsificare a acesteia; în schizofrenie, însă, cum am văzut la Miss Miller, lumea reală este înlocuită cu o lume de imagini arhaice, lipsa de adaptare la realitate fiind compensată printr-o creştere progresivă a creaţiei de fantazări. Dar aceasta nu e totul. Chiar dacă o face cu mai multă prudenţă, Jung atacă şi noţiunea freudiană de sexualitate infantilă. Examinând cât de departe în copilărie pot fi sesizate primele urme de sexualitate, Jung conchide că deşi sexualitatea există în mod implicit *ab ovo,* ea se manifestă numai între primul şi al patrulea an de viaţă şi, deci, după o lungă perioadă de viaţă extrauterină. Rămânem astfel cu concluzia că există un stadiu uman "presexual" de dezvoltare, în care preocuparea centrală o constituie funcţiile biologice ale nutriţiei şi creşterii. Astfel, acolo unde Freud este înclinat să vadă în suptul pruncului la sânul mamei un act esenţialmente sexual, Jung vede o funcţie nutritivă şi astfel iniţial lipsită de orice conotaţii sexuale, tocmai pentru că instinctul sexual este în acest stadiu nedezvoltat şi clar subordonat instinctului de autoconservare. Acesta fiind cazul, este imposibil să explici nevrozele copiilor prin prisma unei traume sexuale care are loc într-o perioadă în general caracterizată de absenţa oricărei funcţii sexuale. Experienţa clinică a altor tulburări, îndeosebi schizofrenia şi epilepsia, pare să confirme existenţa stadiului presexual. Jung menţionează două cazuri. În unul dintre ele o tânără fată a manifestat o stare catatonică în timpul logodnei sale şi, văzându-l pe Jung pentru prima oară, l-a sărutat şi i-a spus: *"Tăticule, dă-mi ceva de mâncare!"* În celălalt caz, o servitoare se plângea că oamenii o urmăreau cu ajutorul electricităţii şi că faptul acesta îi producea o senzaţie ciudată în organele genitale, *"ca şi cum ar fi mâncat şi băut cu ele"* [33].

Tocmai pentru că noţiunea freudiană de libido exclusiv sexual nu putea explica acestea, cât şi alte tulburări funcţionale, propune Jung

conceptul de *libido energetic,* asupra căruia vom stărui acum. Expunerea lui Jung este un exemplu de stil nefericit — cu întortochieri, ambiguu şi poetic, pe care Raymond Hostie l-a caracterizat foarte bine ca pe *"un zbor liric şi nu o descriere de fapte empirice"*[34]*.* Cele ce urmează constituie un prolog esenţial la redefinirea de către Jung a bolii nevrotice şi, prin implicaţie, a respingerii afirmaţiei lui Freud că religia este o nevroză.

După cum am văzut, psihicul uman este compus din două dimensiuni complementare, dar antitetice — conştiinţa şi inconştientul —, cea de a doua divizându-se la rându-i în două sfere, inconştientul personal şi inconştientul colectiv. Luate împreună, acestea trei constituie ceea ce Jung numeşte "un sistem relativ închis", prin care el înţelege că Psyche funcţionează ca un fenomen cu propria sa legitate şi generează o energie doar pentru sine[35]. De aceea nu poate fi privit ca epifenomen — ca un produs secundar al produselor fizice —, ci ca un sistem unitar, de sine stătător şi cu autoreglare. Acest sistem este caracterizat de o anumită dinamică. Orice stimulare receptată din afară de simţuri este consumată de Psyche şi convertită în energie psihică. Jung numeşte *libido* această energie psihică. Întocmai ca energia fizică, energia psihică sau libidoul poate fi cunoscută numai prin manifestările şi efectele sale, reale şi potenţiale. Când este real, libidoul se manifestă în fenomene specifice, dinamice ale Psyche: instinct, dorinţă, voinţă, amintire, afectivitate şi capacitate de muncă; când este doar potenţial, libidoul se manifestă în varii stări, posibilităţi, aptitudini şi atitudini. În pofida tuturor acestor manifestări ale libidoului, însă, lucrul ca atare rămâne incognoscibil: putem spune *că* este, dar nu *ce* este. Cu alte cuvinte, libidoul este o *necesitate conceptuală* pentru explicarea anumitor fenomene psihice, abstrasă, ca toate conceptele ştiinţifice explicative, din experienţă. Aşa cum remarcă Jung în ale sale conferinţe Fordham (Fordham Lectures), din 1913, *"libidoul cu care operăm nu este numai nonconcret sau necunoscut, ci un X absolut, o pură ipoteză, un model sau, dimpotrivă, şi care nu este conceptibil în mod mai concret decât energia cunoscută în lumea fizicii"*[36]*.*

Analiza libidoului ca energie îl duce pe Jung la descrierea formei şi direcţiei pe care o ia mişcarea în interiorul psihicului (Psyche); după cum vom descoperi, aceasta este aceea care nu numai că guvernează relaţiile dintre diferitele elemente ale spiritului conştient şi inconştient, ci şi aceea care, când este dezbinată, explică fenomenele patologice. Primul lucru demn de notat este că, în timp ce libidoul nu se mişcă în conformitate cu vreun *puttern,* el operează conform anumitor principii observabile. Primul dintre acestea este *principiul contrariilor.* Acest principiu, prezent în noţiunea de *enantiodromie* a lui Heraclit — că, mai devreme sau mai târziu, orice lucru se transformă în contrarul său[37] —, stabileşte că mişcarea libidoului implică o oscilaţie dinamică permanentă între doi poli opuşi, oarecum înrudită cu sistola şi diastola inimii, în care cuantumul de energie generat este direct proporţional cu prezenţa contrariilor aflate în conflict. Pot fi date diferite exemple: iubirea devine ură, virtutea se transformă în fărădelege, organizarea degenerează în dezorganizare, bătrâneţea se prăpădeşte după tinereţe, iar tinereţea după maturitate. Un alt mod de a o privi, din moment ce vorbim aici de diferite cheltuieli de energie, este să descriem diversele direcţii luate de libido în funcţie de *valoarea psihică* atribuită de individ în orice caz dat. Cu alte cuvinte, *"valorile sunt estimări cantitative de energie"*[38]*,* o observaţie care funcţionează frecvent ca principiu explicativ în analiza conduitei umane.

Când, de exemplu. Întâlnim o persoană arogantă, cu prejudecăţi extreme, putem traduce valorile reprimate aici ca pe un exces de libido. Invers, despre un individ cu o joasă estimare a persoanei şi opiniilor sale putem spune că suferă de un deficit de libido. În ambele cazuri valoarea atribuită este un indicator al energiei libidinale.

Spre a explica distribuţia energiei în Psyche. Jung menţionează alte două principii, ambele derivate din fizică: *principiul echivalenţei* şi *principiul entropiei.* Principiul echivalenţei statuează că *"pentru o cantitate de energie dată cheltuită sau consumată în determinarea unei anumite stări, o cantitate egală din aceeaşi formă sau din altă formă de energie va apărea altundeva"*[39]*.* Cu alte cuvinte, conform primei legi a termodinamicii (consevarea energiei), suma totală de energie din Psyche rămâne constantă, nefiind susceptibilă nici de creştere, nici de descreştere. Astfel, nici o energie nu se pierde din Psyche; dispariţia unui cuantum dat de libido este urmată de apariţia unei valori (sau cantităţi) echivalente într-o altă formă. Iată ce înseamnă lucrul acesta: pentru că ne ocupăm de un sistem relativ închis, în care există doar o cantitate dată de energie consumabilă, urmează că orice descreştere a energiei într-o zonă a Psyche va cere o creştere corespunzătoare în altă zonă, şi viceversa. Dacă, de exemplu, ataşamentul copilului faţă de părinţi scade, o valoare echivalentă apare altundeva, iar energia libidinală poate fi acum transferată la un substitut al părinţilor, cum este profesorul sau un prieten mai vârstnic. În cursul vieţii individului asemenea transformări constituie dovada firească a mişcării libidinale, modulaţie inevitabilă şi aproape nelimitată, dar în tratamentul nevrozei ele au o mare importanţă explicativă. În simptomul nevrotic, cum ar fi o fobie sau o obsesie, găsim un substitut inconştient supraînvestit libidinal pe seama conştiinţei, această disparitate manifestându-se într-o diversitate de tulburări, de la nevroza uşoară şi până la disocierile totale întâlnite în schizofrenie, deoarece energia pierdută de conştiinţă trebuie, potrivit principiului echivalenţei, să se transfere cu o forţă egală în inconştient, adică în inconştientul personal sau în inconştientul colectiv. O dată ajuns aici, libidoul transformă şi activează conţinutul inconştientului; astfel energizat, acest conţinut capătă o viaţă proprie şi irupe în conştiinţă, explicând în felul acesta întreaga paletă a tulburării nevrotice.

Principiul echivalenţei explică transformările de energie din sistemul psihic, dar nu explică direcţiile luate de acestea. Spre a avea această explicaţie trebuie să ne referim la un alt principiu, complementar, precum şi la a doua lege a termodinamicii (principiul entropiei). Această lege statuează că atunci când două corpuri cu temperaturi diferite intră în contact fluxul de energie va fi întotdeauna de la corpul mai cald la cel mai rece, un proces care, în consecinţă, determină încălzirea corpului mai rece şi răcirea celui mai cald. Astfel, atunci când este lăsat în voia lui, în sistem are loc ceea ce Jung numeşte "proces de nivelare", atingându-se o echivalenţă termală[40], cele două corpuri ajungând în cele din urmă la aceeaşi temperatură. Acelaşi principiu al entropiei — continuă Jung — operează în sistemul psihic. Şi aici energia va curge întotdeauna de la structura mai puternică la cea mai slabă, până când este atins un echilibru. Şi aici libidoul caută o balanţă a contrariilor. Cu alte cuvinte, psihicul poate fi considerat un sistem *"în care transformările de energie conduc la o egalizare a diferenţelor"* [41]*.* După cum am văzut, cu cât mai mare este tensiunea între perechile de contrarii, cu atât mai mare este

energia generată între acestea; dar acolo unde contrariile au o forţă inegală energia va trece de la cel mai puternic la cel mai slab, până când este atins echilibrul. Aşa se face că vorbim de "furtunile tinereţii" care se topesc în "calmul bătrâneţii", de transformarea îndoielilor într-o "credinţă tare" etc. În aceste cazuri personalitatea este în căutarea unei balanţe totale între forţele aflate în conflict. Dar întrucât sistemul psihic este un "sistem relativ închis", această ambiţie nu poate fi niciodată pe deplin realizată şi este în permanenţă frustrată de energiile venite din afară. Tocmai această introiecţie a unei stimulări externe adăugate este aceea care duce la dezechilibre, înlocuind sentimentele de chietudine cu sentimente de tensiune şi conflict. În condiţii normale, această nouă energie poate fi asimilată în Psyche, fără să cauzeze o disrupţie serioasă. Alternativ, unii pot dezvolta diferite strategii de protecţie: ei îşi pot închide spiritul la orice altceva decât propriile prejudecăţi, se pot retrage din faţa experienţelor noi, apropiindu-se astfel de o stare entropică. Într-un mod mai drastic, în situaţii în care Psyche şi-a pierdut deja echilibrul din cauza unei inegale distribuţii a energiei şi în care influenţele din afară nu pot fi tratate în mod adecvat, individul se poate proteja prin totala retragere din realitate. Această condiţie poate explica aşa-numita "abrutizare afectivă" din schizofrenie, caz în care conexiunea cu mediul este tăiată. De asemenea, la cealaltă extremă, fluxul de energie psihică de la o structură la alta poate, ca un flux de apă, să fie zăgăzuit şi să fie inversat. Astfel ceea ce era deja puternic devine şi mai puternic, iar personalitatea devine unilaterală în funcţiile sale. Asemenea indivizi sunt întotdeauna fatalmente instabili. Căci oricare ar fi stabilitatea realizată, rămâne mereu pericolul ca impulsul mai puternic să sucombe în final ca urmare a operării principiului entropiei. Aceasta ne explică de ce o personalitate dominatoare se poate brusc schimba caracterologic, devenind servilă şi supusă. Energia libidinală acumulată masiv într-o parte a Psyche s-a deplasat deodată şi s-a depozitat în partea opusă.

Jung clarifică cu ajutorul a două noi concepte direcţiile luate de libido. Dacă, prin analogie, considerăm transferul de energie a fi oarecum asemănător cu mişcarea apei, atunci mişcarea naturală a libidoului are loc înainte şi înapoi. Jung numeşte *progresie* mişcarea înainte, care satisface trebuinţele conştientului, şi *regresiune* mişcarea înapoi, care satisface trebuinţele inconştientului. Progresia, ca să fim mai exacţi, are loc atunci când Psyche se ajustează la cerinţele în permanentă schimbare ale mediului, obişnuinţele mentale ale individului adaptându-se la trebuinţele realităţii exterioare. Putem vedea întâmplându-se lucrul acesta atunci când, de exemplu, o nouă informaţie cere o schimbare în atitudinea fermă adoptată, când o decizie dificilă este cerută de forţa împrejurărilor. Dar ce se întâmplă atunci când acest proces devine imposibil, când, dintr-o cauză oarecare, fluxul de energie libidinală se opreşte din mişcarea sa progresivă? Atunci — spune Jung — fluxul se inversează, are loc regresiunea, iar energia anterior direcţionată înainte este acum direcţională înapoi, către nivelurile inconştientului. În felul acesta inconştientul devine supraîncărcat cu energie, descreşterea activităţii conştiente a psihicului (Psyche) fiind proporţională cu creşterea proceselor inconştiente. Treptat conştiinţa este inundată de conţinuturi ale inconştientului şi apar aici, de jos, toate acele elemente pe care Jung le numeşte "nămol din adâncuri"[42] şi pe care Freud le-a definit, clasic, drept principalele cauze de nevroză: în primul rând cele cu un caracter sexual

infantil, împreună cu acele reziduuri ale vieţii cotidiene incompatibile şi respinse, care sunt ţinta refulării.

Dar aceasta este departe de a fi întreaga poveste, Jung aducând aici amendamente cruciale schemei freudiene. În timp ce este adevărat că forţele autonome ale inconştientului, dacă nu sunt ţinute în şah, în cazurile extreme pot inunda conştientul în aşa măsură încât să declanşeze o psihoză, aceasta nu înseamnă că Psyche trebuie pentru totdeauna salvgardat de conţinuturile inconştiente care sunt deplasate ascensional de procesul de regresiune. Cu totul dimpotrivă, de fapt, *căci regresiunea energiei psihice reactivează conţinuturi ale inconştientului şi astfel revelează posibilităţile de reînnoire şi de regenerare care zac în ele.* Esle absolut clar că regresiunea, departe de a fi un pas retrograd, în sensul degenerării, este *un pas necesar* în dezvoltarea personalităţii umane.

Spre a înţelege importanta chestiune pe care Jung o pune aici, ar trebui să ne amintim că în toate exemplele de până acum nevroza este caracterizată de o lipsă de echilibru în structura Psyche. Uneori, e adevărat, originea bolii poate fi găsită în traume de natură sexuală din copilărie — aşa cum remarcă Jung, *"nici un psihoterapeut experimentat nu poate nega că a întâlnit zeci de cazuri a căror psihologie corespunde în esenţă cu aceea descrisă de Freud"*[43] —, dar a sugera pe această bază că sexualitatea este singura sursă de nevroză este o generalizare fantezistă şi nejustificată, echivalentă cu a discuta despre *"catedrala din Köln într-un manual de mineralogie, pe motiv că aceasta constă în cea mai mare purte din pietre"*[44]. Cu mai mare acurateţe, deci, ar trebui să definim nevroza ca pe *o tulburare în planul distribuirii energiei libidinale,* ca pe un eşec în realizarea balanţei contrariilor, ca pe un eşec în reciprocitatea — dacă vreţi — dintre cerinţele progresive ale conştientului şi cerinţele regresive ale inconştientului.

Dacă nevroza este o *disociere a Psyche,* un clivaj interior între conştient şi inconştient, în care pacientul se află în război cu sine însuşi, urmează că ţinta terapiei este rezolvarea acestei dizarmonii, care este baza reală a nevrozei, prin confruntarea conţinuturilor conştiinţei cu acelea ale inconştientului, spre a provoca prin aceasta o interacţiune între ele, cu scopul de a realiza un echilibru adecvat. Jung citează nenumărate exemple cu privire la acest proces. Să luăm, de exemplu, cazul bărbatului a cărui nevroză constă într-un dezechilibru între contrariile gândirii şi afectivităţii. El era destul de inteligent ca să poată pricepe foarte clar explicaţia lui Jung privind cauza pentru care fantaza pe tema sinuciderii logodnicei, dar înţelegerea nu producea nici o atenuare a depresiei sale. De ce? Cauza, explică Jung, era faptul că bărbatul nu putea scăpa de inconştientul său, lăsându-se astfel prins în conflictul contrariilor, latura "afectivă" a psihicului său aservindu-l fantazărilor care îl asaltau. Conform legii energiei, au avut loc deplasări de libido, acumulările din inconştient făcându-l prizonierul imaginilor-fantazări. *"Atitudinea conştientă a pacientului meu este atât de unilateral intelectuală şi raţională încât natura însăşi se ridică împotriva lui şi anihilează întreaga sa lume de valori conştiente. Dar el nu se poate dezintelectualiza şi face dependent de o altă fiinţă, de exemplu afectivitatea, din bunul motiv că el nu o stăpâneşte, aceasta fiind în stăpânirea inconştientului. De aceea nu avem altă alternativă decât de a transmite comanda la inconştient şi de a-i da prilejul să devină un conţinut conştient sub forma fantazărilor. Dacă altădată pacientul meu se agăţa de lumea sa intelectuală şi se apăra cu*

raţionalizări împotriva a ceea ce el socotea a fi boala sa, acum el trebuie să se predea în întregime acesteia, iar când cade pradă unei crize de depresie, el nu se mai poate forţa la vreun travaliu, în scopul de a uita, ci trebuie să-şi accepte depresia şi să-i dea ascultare." [45]

Ceea ce, cu alte cuvinte, i se cere pacientului să facă este să urmeze calea nevrozei sale, să se lase conclus în lumea inconştientului său tocmai de lucrurile care îl torturează. Examinată din acest punct de vedere, regresiunea reprezintă o încercare de activare în inconştient a ceea ce a fost exclus din conştient, spre a redresa balanţa psihicului (Psyche). Astfel, dacă gândirea eşuează în adaptarea sa la lumea exterioară, deoarece ea se ocupă de o situaţie la care nu ne putem adapta decât cu ajutorul afectivităţii, atunci materialul inconştient activat prin regresie va conţine funcţia afectivă care lipseşte. Invers, regresiunea va activa funcţia gândirii spre a compensa o funcţionare inadecvată a afectivităţii. Acest proces operează de-a lungul întregului şir de funcţii şi atitudini, fiind de găsit nu numai în gândire şi afectivitate, ci şi în senzaţie şi intuiţie, precum şi în atitudinile fundamentale de extraversiune şi introversiune[46]. Aceste funcţii şi atitudini se combină spre a forma întregul şir de tipuri de personalitate, fiecare tip având tendinţa de a dezvolta o formă particulară de nevroză. Tipul extravertit afectiv este dispus la neurastenie, tipurile senzoriale la fobii, compulsii şi obsesii. Dar oricât de diverse sunt aceste patologii, ele au o cauză comună şi o cură comună: sunt rezultatul perturbării balanţei psihice, al disrupţiei fluxului energetic libidinal, care poate fi restaurată doar prin integrarea celor două părţi ale Psyche, conştiinţa şi inconştientul, într-o unitate dinamică reciproc activă. În acest sens, oricare ar fi forma luată de nevroză, terapia este aceeaşi: ea deblochează lumea interioară a Psyche şi aduce la suprafaţă acele elemente care vor stabili un nou echilibru în sfera personalităţii. Jung numeşte acest procedeu terapeutic "proces de individuaţie". Vom discuta despre acesta în capitolul 9.

Unele deosebiri între concepţiile lui Jung şi Freud despre religie

Am examinat unele dintre cele mai complexe aspecte ale psihologiei analitice a lui Jung; poate fi util să rezumăm descoperirile noastre de până acum şi să începem, fie şi numai într-un mod elementar, prin a le raporta la problema religiei. Cea mai instructivă comparaţie este, repetăm, aceea dintre Jung şi Freud. După cum ne amintim. *Totem şi tabu* conţine primele speculaţii ale lui Freud cu privire la corespondenţele dintre anumite ritualuri nevrotic-obsesionale şi datinile totemice ale unor triburi primitive. Dând curs acestor comparaţii, atât în *Viitorul unei iluzii,* cât şi în *Moise şi monoteismul,* Freud argumentează că fenomenele religioase sunt similare cu simptomele de nevroză şi, ca să fim mai exacţi, cu simptomele unei nevroze raportate la anxietăţile sexuale ale copiilor legate de relaţiile lor cu părinţii (complexul Oedip). Aceste nevroze pot fi înţelese în două moduri: fie ca având-şi originea în experienţele individuale (ontogenetice) ale fiecăruia dintre noi, fie în moştenirile comune privind reacţiile generaţiilor de altădată (filogenetice), acestea din urmă formând "moştenirea arhaică a umanităţii" şi având-şi originea în experienţele hoardei primitive.

Care este poziţia lui Jung faţă de aceasta? După părerea mea, avem de reţinut cinci puncte esenţiale:

1. Primul este acela că *Jung respinge definiţia dată de Freud religiei ca nevroză sexuală.* Căci chiar dacă am accepta că religia este o nevroză, aceasta nu înseamnă că trebuie să acceptăm că este o nevroză de un tip special. Pentru Jung această "ecuaţie" nu este pur şi simplu o greşeală din partea lui Freud, ci o mare gafă de ordin logic, un exemplu de *petitio principii,* sofism cunoscut şi sub denumirea de *cerc vicios*[47]. Căci problema care se cere aici rezolvată în primul rând, problemă prioritară din punct de vedere logic, nu este dacă religia ca nevroză este sexuală, ci dacă nevroza este sexuală, deci dacă este corectă clasificarea generală a acestei întregi *clase* de tulburări mentale din care, se pretinde, nevroza religioasă este un exemplu. După cum vedem, dezavuarea lui Freud de către Jung în această privinţă decurge din propriul său concept energetic de libido desexualizat, ceea ce permite aplicarea sa la o paletă mult mai largă de boli mintale, dintre care multe, după părerea lui Jung, nu pot fi, de altfel, explicate în lumina teoriei freudiene (schizofrenia, de exemplu). Prin urmare, Freud nu a greşit considerând sexualitatea drept cauză a nevrozei, ci a greşit văzând în ea originea tuturor nevrozelor[48].

2. Un al doilea punct este acela că *Jung respinge explicaţia dată de Freud mecanismului nevrozei religioase.* Pentru Freud, mecanismul primar al nevrozei este *refularea* impulsurilor sexuale infantile. În acest caz, anumite evenimente, idei sau fantazări saturate emoţional sunt excluse din conştiinţă din cauza caracterului lor sexualiceşte penibil imoral, antisocial sau repugnant; renegate şi incapabile să găsească expresie directă şi descărcare, toate acestea generează simptome nevrotice. În cazul religiei, caracterul sexual al nevrozei este cel mai vădit în forma obsesională a ritualului religios, în care credinciosul caută să atenueze sentimentul său de vinovăţie oedipală în relaţia cu tatăl. Pentru Jung însă această descriere a practicii religioase nu poate fi corectă. Repet, nu pentru că religia nu poate fi niciodată nevrotică în termeni freudieni — există cazuri clare de comportament religios în care refularea explică cel mai bine faptele —, ci pentru că nu numai instinctul sexual, ci mai degrabă dezechilibrul în distribuirea energiei psihice este responsabil pentru formarea de nevroze. Cu alte cuvinte, impulsul sexual nu este decât un exemplu de transformare energetică a libidoului şi de aceea nu poate fi unica forţă motrice a nevrozei. Acesta fiind cazul, urmează de aici că religia, ca orice altă dispoziţie umană, va fi nevrotică atunci când aceasta tulbură echilibrul psihic, când scindează fluxul de energie libidinală şi eşuează în integrarea dimensiunilor conştiente şi inconştiente ale personalităţii. Dar, de asemenea, urmează de aici că religia nu va fi nevrotică dacă o astfel de dezbinare nu are loc, dacă aceasta asigură o armonioasă combinare a părţilor disparate ale Psyche, conştientul şi inconştientul. În acest caz, studierea experienţei religioase nu poate fi considerată o analiză a refulării şi sublimării unor elemente sexuale, ci studiul unui proces psihic fundamental, natural şi terapeutic, prin care individul caută să ajungă la autocunoaştere, autoreglare şi autoîmplinire.

3. Un al treilea punct esenţial demn de notat este că *Jung neagă explicarea exclusiv negativă de către Freud a religiei ca nevroză.* Pentru Freud, aşa după cum am văzut, nevroza religioasă este generată pe baza conflictului dintre spiritul conştient şi inconştient, în care indivizii. În actul refulării, refuză să admită impulsurile infantile oedipale care le alimentează obsesiile. A recunoaşte aceste impulsuri şi asociaţiile lor din trecut devine astfel primul pas în învingerea acestei maladii particulare.

Pentru Jung, însă, această apreciere a religiei este fundamental eronată, deoarece admite că nevroza, religioasă sau nu, *nu are atribute pozitive* şi că inconştientul nu este altceva decât o magazie de vechituri pentru materialul inconfortabil extras din trecutul infantil al pacientului: idei şi impulsuri atât de înfricoşătoare încât refularea lor devine necesară. Dar nu acesta este cazul. Departe de a fi negativă, nevroza poate fi, de asemenea, un pas pozitiv în dezvoltarea psihică prin deblocarea, în procesul *regresiunii,* a celui mai profund şi creator nivel al spiritului inconştient, anume inconştientul colectiv. Astfel, denunţarea de către Freud a religiei, departe de a alimenta maturitatea individuală, o blochează în mod agresiv. Atât de interesat este el să descopere rădăcina biologică a nevrozei şi să o localizeze în experienţele oedipale ale inconştientului personal încât a scăpat cu totul din vedere accentul mai pozitiv, mai profund şi necesar din punct de vedere terapeutic pus pe imaginile colective, primordiale şi arhetipale ale umanităţii.

4. Un al patrulea punct, poate mai puţin evident, explicabil prin desconsiderarea de către Jung a refulării sexuale ca factor determinant în boala mintală, este că *el neagă explicarea exclusiv retrospectivă de către Freud a religiei ca nevroză.* Freud localizează cauza nevrozei în impulsurile sexuale din copilărie şi tocmai aceste impulsuri, constelate în contextul obsesiilor religioase, demarcă religia ca infantilă. Pentru Jung, dimpotrivă, această clasificare este sterilă în cazul în care mişcarea istoric-paseistă a libidoului este exclusiv sexuală şi determinantă pentru toate formaţiile sale subsecvente, o concluzie care, de fapt, face ca conceptul energetic de libido al lui Jung să fie complet static. Sistemul Psyche, după cum ne amintim, este un sistem doar *relativ* închis, iar în parte îşi extrage energia din faptul că este deschis la experienţele noi din exterior, din cerinţa adaptării inconştientului la condiţiile schimbătoare ale mediului. Acesta fiind cazul, cauza nevrozei nu poate fi exclusiv sexuală (într-adevăr, în manifestările sale cele mai timpurii, Psyche va arăta mai mult interes în canalizarea sa în funcţiile biologice ale nutriţiei şi creşterii), ci mult mai probabil depinde de lipsa de echilibru generată de o paletă mult mai largă de influenţe şi de atitudinea pacientului faţă de acestea, atât în prezent, cât şi din perspectiva viitorului; aşadar, nu prin prisma perceperii a ceea ce s-a întâmplat, ci prin prisma a ceea ce se întâmplă sau se poate întâmpla. A respinge religia pentru că este infantilă înseamnă, deci, a ignora *prezentul şi caracterul ei prospectiv* şi a nu reuşi să înţelegi că ea poate fi, de asemenea, o grăitoare încercare de integrare a aspectelor conştiente şi inconştiente ale Psyche în condiţiile schimbătoare ale vieţii, încercare de a optimiza balanţa psihică a individului nu numai pentru prezent, ci şi din perspectiva tuturor vicisitudinilor experienţei viitoare. Acestea fiind spuse, religia, departe de a fi nevrotică, ni se revelează drept un proces permanent şi elaborat în dezvoltarea personalităţii psihice.

5. Toate cele patru puncte esenţiale menţionate până aici se contopesc într-un punct final, mai general: *respingerea de către Jung a explicaţiei date de Freud caracterului simbolic al fenomenelor religioase.* Pentru Freud simbolul, indiferent de modul în care apare el în limbaj sau în ritual, este reprezentantul static al unui simptom cauzal conectat la impulsul refulat, ceea ce înseamnă că el poate fi decodat pe baza presupunerii că funcţia sa primară este ascunderea a ceva din inconştient. Freud interpretează astfel *în mod semiotic* simbolurile religiei, ca semne

ale orice altceva decât a ceea ce poate fi explicat raţional, în contextul dorinţelor noastre oedipale infantile. Aceasta este, de altfel, metoda utilizată în *Totem şi tabu,* unde formele şi practicile religiei totemice pot fi demascate ca refulări sexuale organizate, nevrotice, deoarece ele implică renunţarea la lucrurile dorite. Pentru Jung, însă, acest procedeu este aproape în întregime inadecvat, iar preocuparea acestuia referitoare la explicaţia cauzală, ştiinţifică, este un bun exemplu de "gândire-realitate", singura concesie făcută de Jung fiind aceea că refularea sexuală poate, în unele cazuri cu totul speciale, să fie cauza obsesiei religioase şi să genereze, aşadar, o imagistică făţiş sexuală. Cu toate acestea, chiar dacă religia foloseşte o asemenea imagistică, rămâne întrebarea: este această imagistică *simptomatică sau simbolică?* Cu alte cuvinte, este ea nu mai mult decât o deghizare a unui impuls, sau este un simbol a cu totul altceva, a ceva ce operează la un nivel situat dincolo de dorinţa personală? Răspunsul lui Jung este că avem de-a face cu ceva invariabil simbolic, şi, deci, deja dat. Religia nu înseamnă în primul rând refularea unui impuls sexual infantil, ci mai degrabă mişcarea energetică a libidoului către stratul cel mai profund al Psyche, în care rezidă imaginile primordiale universale ale inconştientului colectiv. Deci simbolurile religioase ni se revelează ca expresii ale *formei de experienţă regresivă* sau, cu alte cuvinte, ca *manifestări ale unor conţinuturi colective.* În această măsură ele pun în valoare un nivel psihic complet eludat de definiţia raţională, anume experienţa primordială, independentă de cea personală, dar care, totuşi, are *o importanţă supremă pentru dezvoltarea prezentă şi viitoare a psihicului uman.* Putem deci spune că simbolul este creaţia proeminentă a "gândirii-fantazare" şi că prin el Jung poate demonstra identitatea fundamentală dintre, să zicem, visele schizoide ale acelei Miss Miller, ritualurile religioase şi miturile din cele mai vechi şi primitive culturi. Căci, oricât de diferenţiat ar fi, simbolul este o revelaţie a vieţii noastre psihice, nu creat de noi, ci autonom, o exprimare spontană şi nereflectorie a anumitor imagini ireductibile, universale şi nedatate.

Toate punctele esenţiale pe care le-am înşirat aici sunt conţinute, într-un fel sau altul, în *Wandlungen und Symbole der Libido,* ele făcând clară ruptura totală dintre Jung şi Freud prilejuită de publicarea, în 1912, a părţii a doua a acestei cărţi. Oricare ar fi fost concesiile lui Jung făcute ortodoxiei freudiene, el nu putea ascunde, şi, de fapt, nici nu dorea să ascundă, realele sale dubii cu privire la noţiunea de libido exclusiv sexual, îndeosebi în cazul aplicării la religie. Desigur, aşa cum a înţeles Jung, caricatura religiei rezultată din această aplicare este o altă dovadă a naturii eronate a conceptului.

Am spus de la bun început că Freud *sexualizează* religia: religia este o expresie nevrotică a refulării sexuale[49]. Pentru Jung această concluzie este simptomatică pentru incapacitatea lui Freud de a vedea dincolo de a sa teorie sexuală şi de a înţelege că libidoul uman este motivat mai mult decât de această impulsie biologică, că, de fapt, este guvernat şi de necesitatea de a trăi un aspect universal, dincolo de timp şi colectiv al spiritului inconştient. În acest sens religia este expresia acestei trăiri. De aceea, repudiind religia, Freud nu a interpretat pur şi simplu greşit funcţia acesteia, ci, lucru şi mai grav, a negat existenţa unei întregi dimensiuni a inconştientului, singura dimensiune care, de fapt, îi îngăduie omului o oarecare intuiţie asupra semnificaţiei ultime a vieţii.

NOTE

[1] Lucrul acesta este vădit, de exemplu, în seria de cinci articole scrise între anii 1908 şi 1911: "Psychic Conflicts in a Child" (1910), *CW,* 17:1-35; "The Significance of the Father in the Destiny of the Individual" (1909), *CW,* 4:301-323; "A Contribution to the Psyhology of Rumour" (1910-1911), *CW,* 4:35-47; "On the Significance of Number Dreams" (1910-1911), *CW* 4.48-55; şi "The Content of the Psychoses" (1908), *CW,* 3:155-178. Despărţirea progresivă a lui Jung de Freud, aşa cum apare ea în această seri de articole, este analizată de Avis M. Dry, *The Psychology of Jung,* Methuen London,1961.

[2] *The Freud/Jung Letters,* ed. William McGuire, trad. de Ralph Manheim şi R F. C Huli, abreviere de Alan McGlashan, Penguin Books, London, 1979 pp. 44-45. Referirile la Gustav Aschaffenburg sunt foarte puţin măgulitoare.

[3] "Freud's Theory of Histeria: A Reply to Aschaffenburg" (1906), *CW, 4-4.* În corespondenţa sa cu Freud, cu un an mai târziu, Jung este mai puţin măgulitor la adresa lui Aschaffenburg, arătându-şi nemulţumirea că "el n-a înţeles încă nimic" (Prefaţă la *The Freud/Jung Letters,* Penguin, p. 59).

[4] "The Freudian Theory of Hysteria" (1908), *CW,* 4:23.

[5] *CW,* 3:4.

[6] Primele două părţi au apărut în *Jahrbuch,* prima parte în acelaşi volum cu articolul lui Freud despre cazul Schreber. Prima traducere în limba engleză, *The Psychology of the Unconscious,* a fost făcută de Beatrice Hinkle în 1916 şi a fost recent republicată de Routledge (1993). Traducerea din *CW,* 5 este o revizuire extensivă, publicată pentru prima dată în 1952. Toate citatele sunt date după această ultimă ediţie.

[7] *The Freud/Jung Letters, op. cit.,* nota 2, p. 244.

[8] *MDR, p.* 191.

[9] *Ibid.* Sunt aici reproduse unele scrisori ale Emmei Jung către Freud, în care ea face referire la dificultăţile întâmpinate de Jung în redactarea părţii a doua, din cauza "permanentei lui nelinişti legate de ceea ce veţi spune despre aceasta". Cu mai puţin tact, ea îl acuză pe Freud de tratamentul aplicat propriilor săi copii. *The Freud/Jung Letters, op. cit.,* nota 2, pp. 241-247.

[10] *Ibid., pp.* 277-278.

[11] *PFL* (1986), 15:128.

[12] Iniţial publicat în limba franceză cu titlul "Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente", *Arhives de psychologie* (Geneva) (1906), 5:36-51.

[13] *Symbols of Transformations,* p.48.

[14] *Ibid.,* p.460.

[15] *Ibid.,* p. II.

[16] *Ibid.,* pp. 17-18.

[17] *Moses and Monotheism* (1939), *PFL,* 13:345.

[18] *Symbols of Transformation,* pp. 27-28.

[19] *Ibid., p.* 109.

[20] *Ibid., p.* 101. Alte câteva referiri la acest caz se găsesc în "The Significance of Constitution and Heredity in Psychology" (1929), *CW,* 8:111, şi în "The Structure of the Psyche" (1927/1931), *CW,* 8:150. În ediţia

princeps a cărţii *Wandlungen und Symhole der Libido* (1912), Jung afirmă că nu el a văzut pacientul, ci colegul său Johann Jakob Honegger.

[21] Mithra, divinitate persană, geniu al elementelor şi judecător al morţilor. Cultul său s-a răspândit în Grecia din epoca elenistă, devenită un centru al religiei misterelor. Misterele se celebrau pe fondul unor ritualuri purificatoare, din care nu lipseau flagelările şi banchetele sacre, în temple care aveau forma unor grote subterane *(mithraea).* (Nota trad.)

[22] Citat de Jung. El a descoperit ulterior că *Eine Mithrasliturgie* a lui Dieterich a fost publicată la Leipzig pentru prima oară în 1903 şi nu în 1910, cum crezuse. Pacientul menţionat i-a fost însă încredinţat cu câţiva ani înainte de 1903.

[23] *Ibid.,* p. 102. Jung utilizează pentru prima dată termenul "arhetip" *(Arhetypus)* în eseul său "Instinctul şi inconştientul" (1919), *CW,* 8:133. În *Wandlungen und Symbole der Libido,* termenul echivalent este "imagine primordială" *(Urbild).*

[24] Jung ne oferă o analiză elaborată a modului în care au loc aceste ajustări. La început conştiinţa se dezvoltă prin aplicarea a patru funcţii mentale: gândire, afectivitate, sensibilitate şi intuiţie. Aceste funcţii nu sunt activate în egală măsură şi astfel determină caracterul. În felul acesta avem patru funcţii tip: tipurile raţionale, tipurile sentimentale etc. În afară de aceste patru funcţii, există două "atitudini" care se exclud reciproc — extraversiunea şi introversiunea—, cea dintâi orientând conştiinţa spre lumea exterioară, obiectivă, iar cea de a doua orientând-o spre lumea interioară, obiectivă. Potrivit concepţiei lui Jung, atitudinile sunt mult mai dependente de constituţia noastră biologică decât funcţiile şi de aceea sunt mai clar determinate din naştere. Combinarea ulterioară a funcţiei şi atitudinii generează opt tipare comportamentale *(behavioural patterns)* — tipul logic extravertit, tipul logic introvertit etc. — , fiecare dintre acestea având tendinţa de a dezvolta o formă particulară de nevroză sau psihoză. Cf. *Psychological Types* (1921), *CW,* 6:330-407.

[25] "On the Psychology of the Unconscious" (1917), *CW,* 7:66.

[26] "The Concept of the Collective Unconscious" (1936), *CW,* 9(1):48.

[27] "Foreword to Harding: «Woman's Mysteries»" (1949), *CW,* 18:518.

[28] "The Concept of the Collective Unconscious", *CW,* 9(1):44.

[29] "Psychological Aspects of the Mother Archetype" (1938), *CW,* 9(I):79.

[30] Stevens, *On Jung,* Penguin, London, 1990, p. 38.

[31] *The Ego and the Id* (1923), *PFL,* 11:378.

[32] *Symbols of Transformation*, pp. 134—135.

[33] *Ibid., pp.* 144-145.

[34] *Relgion and the Psychology of Jung,* trad. de G.R. Lamb, Sheed & Ward, London/New York, 1957, p. 30.

[35] Expunerea care urmează se bazează pe eseul lui Jung "On Psychic Energy", *CW,* 8:3-66. Deşi publicat în 1928, acest articol a fost redactat la scurt timp după *Wundlungen und Symbole der Libido.*

[36] "The Theory of Psychoanalysis" (1913), *CW,* 4:124.

[37] Cf. Garfield Tourney, "Empedocles and Freud, Heraclitus and Jung", *Bulletin of The History of 'Medicine* (1956), 30(I):109-123.

[38] "On Psychic Energy", *CW,* 8:9.

[39] *Ibid., p.* 18.

[40] *Ibid.,* p. 26.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.,* p. 34.

[43] "Freud and Jung: Contrasts" (1929), *CW,* 4:334.

[44] *Simbols of Transformation, p* 136.

[45] "The Relations between the Ego and the Unconscious" (1928), în *Two Essays on Analytical Psychology* (1928, 1943), CW, 7:215-216.

[46] A se vedea mai sus, nota 24.

[47] *Symbols of Transformation,* p. 135. Aici Jung arată că dacă orice relaţie ar fi sexuală "ideea de sexualitate ar deveni atât de nebuloasă încât însuşi termenul «sexualitate» ar fi lipsit de orice semnificaţie".

[48] A se vedea preambulul "Religia, o nevroză obsesională universală?", în Sigmund Freud, *Totem şi tabu,* traducere revizuită, preambul şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Mediarex, 1996: "Nu este deloc sigur că geneza religiei (a culturii în general) a avut drept cauză exclusivă un traumatism psihic colectiv de felul aceluia «diagnosticat» de Freud. Determinismul apariţiei religiei nu se poate rezuma la miticul «păcat originar», ci este unul complex, în care au operat şi încă mai operează factori multipli şi diferiţi, dar meniţi să contracareze spaima iraţională a omului în faţa măreţiei Naturii şi în faţa legii naturale a Morţii. Departe de a fi o nevroză, religia este mai degrabă o psihoterapie pentru o angoasă realmente universală. Nu este maladie, ci remediu. De acest remediu se pot lipsi numai cei puternici, cei cu adevărat echilibraţi, care se află în corespondenţă existenţială cu Cosmosul, dezlegându-i întrucâtva misterele. Freud era un asemenea Om" (p 6). (Nota trad.)

[49] A se vedea Introducerea la partea despre Freud, ultimul alineat.

8. DUMNEZEU CA ARHETIP AL INCONŞTIENTULUI COLECTIV

Cele dintâi investigaţii ale lui Jung pe tema existenţei lui Dumnezeu sunt incontestabil freudiene. Freud, desigur, era încântat. Una dintre scrisorile lui către Jung (din 1 septembrie 1911) se încheie cu un triumfător "Bravo!", aducându-i o nouă dovadă că tânărul său coleg devenise *"conştient de faptul că complexul Oedip stă la originea sentimentului religios"*[1]. Sigură este doar dovada despre satisfacţia lui Freud. Între 1909 şi 1911, Jung a scris o serie de cinci articole, vădit freudiene, iar în unul dintre acestea, "Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen" (1909), nu numai că susţine afirmaţia lui Freud că *"toate figurile «divine» îşi au originea în imaginea tatălui",* ci schiţează şi o scurtă istorie a religiei bazată pe această premisă. *"Religia Vechiului Testament exaltă pe* pater familias *întru Iahve al evreilor, de care oamenii trebuie să asculte de frică. Patriarhii erau piatră de pus piciorul pe ea pentru Divinitate. Frica nevrotică în iudaism, o nereuşită sau în orice caz imperfectă încercare de sublimare la un popor destul de barbar, explică excesiva severitate a legii mozaice, ceremonialul compulsiv al nevroticului."*[2]

Am văzut, însă, că de la sfârşitul anului 1912 lucrurile stăteau cu totul diferit. Prietenia cu Freud avea să mai dureze doar câteva săptămâni, iar

pasaje ca acela citat mai sus aveau să fie eliminate din ediţiile ulterioare. Această schimbare a fost grăbită de publicarea părţii a doua din *Wandlungen und Symbole der Libido.* Căci aici Jung nu numai că a "desexualizat" conceptul de libido al lui Freud în aşa măsură încât complexul Oedip nu mai putea opera ca exclusivă forţă generatoare în formarea nevrozei religioase — sau, de fapt, în cazul oricărei nevroze —, ci, la fel de dramatic, el a înlocuit ideea de libido sexual a lui Freud prin propriul său concept, mai cuprinzător, de "libido energetic". Aceasta permitea o percepere cu totul diferită a religiei. Religia nu mai avea nevoie să fie percepută ca un conglomerat de refulări vinovate şi de obsesii ritualizate, ci ca o dimensiune naturală şi legitimă a activităţii psihice. Aceasta nu înseamnă, desigur, că experienţa religioasă nu poate fi niciodată nevrotică. Nevroza, ca simptom al dezechilibrului libidinal, poate avea loc în această sferă a vieţii, ca şi în oricare alta. Dar aceasta înseamnă că acolo unde există exemple de nevroză religioasă aceste exemple nu mai pot fi utilizate spre a caracteriza toate fenomenele religioase. Activitatea religioasă, în calitatea ei de clasă distinctă de activitate, poate conţine exemple de conduită obsesională, dar aceste exemple nu determină ele însele natura clasei în întregul ei.

În multe privinţe, analiza făcută de Jung religiei începe în acest punct. Căci, o dată ce ne descotorosim de Freud, o dată ce înţelegem că adorarea lui Dumnezeu nu mai poate fi explicată drept fantazare de substituţie pentru tatăl pământean, atunci trebuie să căutăm altundeva explicaţia naturii şi conţinutului credinţei religioase. Problema este nu atât aceea a faptului dacă religia dispune de imagini ale tatălui, cât mai degrabă aceea a explicaţiei date apariţiei lor şi a faptului că ele continuă să domine imaginaţia umană. Răspunsul lui Jung la aceste întrebări este, după cum vom vedea, cu totul original şi semnificativ: realitatea lui Dumnezeu este aceea a tatălui arhetipal al inconştientului colectiv. Conceput astfel, Dumnezeu este o realitate inevitabilă şi ireductibilă, trăită de individ la nivelul cel mai profund al fiinţei sale. Felul în care ajunge Jung însă la această concluzie este o problemă de o considerabilă complexitate.

Arhetipurile inconştientului colectiv

Primul lucru pe care îl avem de făcut este să ne reamintim cele mai importante şi radicale afirmaţii de până acum ale lui Jung. În afară de inconştientul personal, există un nivel încă şi mai profund al spiritului inconştient, inconştientul colectiv, care are un caracter impersonal şi universal şi care, prin urmare, este identic la noi toţi. Inconştientul colectiv, trebuie să subliniem din nou, nu este deci dependent de istoria personală a individului: nu este ceva dobândit de noi în timpul vieţii, ci mai degrabă ceva "suprapersonal", precedându-ne în timp şi conţinând "imaginile primordiale" ale vieţii noastre ancestrale. Este, aşadar, *"o mare greşeală să presupunem că psihicul noului născut este o* tabula rasa, *în sensul că în el nu se află nimic"* [3]. Fiecare prunc, ca şi fiecare adult, este determinat de influenţe ce emană din inconştientul colectiv; iar aceste influenţe, care operează independent de inconştientul personal, garantează similaritatea fiecărui individ şi chiar o identitate de experienţă şi de reprezentare. Subliniem din nou că, făcând această afirmaţie, Jung nu încearcă să *probeze* existenţa inconştientului colectiv: el mai degrabă admite existenţa acestuia ca parte a ipotezei sale de lucru, spre a explica

aproape *universalul paralelism* al imagisticii în, de exemplu, visele copiilor, fantazările nevroticilor, viziunile schizoide ale acelei Miss Miller şi, la nivelul etnologic, în mitologiile din culturile primitive.

Jung face următorul său pas important atunci când începe să examineze cu mai multă grijă conţinuturile inconştientului colectiv. *Conţinuturile inconştientului colectiv sunt numite arhetipuri.* După cum am văzut, Jung introduce pentru prima dată conceptul de arhetip, dacă nu termenul, în *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), unde vorbeşte de "imagini primordiale" spre a desemna motivele miturilor, legendelor şi basmelor, care caracterizează moduri universale de percepţie şi comportament uman[4], iar conceptul apare din nou în *Două eseuri asupra psihologiei analitice* (1916), sub termenul de "dominante" ale inconştientului colectiv[5]. Dar nu mai devreme de 1919, în eseul *Instinct şi inconştient* face el uz în mod special de termenul *arhetip* [6]. Platon este cel creditat cu descoperirea conceptului, cuvântul "arhetip" fiind luat dintr-o "perifrază explicativă" privind "ideea" *(eidos)* platonică, după care toate lucrurile existente sunt imitaţii. Cuvântul mai este folosit de Filon Iudeul, cu referire la *Imago Dei* (imaginea lui Dumnezeu) la om, după cum mai poate fi găsit la Irenaeus şi Dionisie Areopagitul. Sfântul Augustin foloseşte şi el conceptul atunci când vorbeşte de *ideae principales,* idei care ele însele nu sunt formate, ci sunt conţinute în înţelegerea divină. O variantă mai recentă este de găsit în opera antropologului francez Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), care a construit termenul "reprezentări colective" spre a indica acele forme socioculturale care sunt impuse spiritului primitiv, cu toate că preexistă şi supravieţuiesc membrilor individuali ai tribului[7]. Din acestea, ca şi din alte referinţe, devine clar faptul că pentru Jung conceptul său de arhetip nu este singular, ci este ceva recunoscut şi numit în alte domenii ale cunoaşterii. Dar oricare ar fi varietatea folosirii, ideea subiacentă este esenţialmente aceeaşi. Arhetipurile sunt acele forme preexistente sau tipuri primordiale care există din cele mai îndepărtate ere ale umanităţii. Aceasta nu înseamnă însă că ele sunt forme sau tipuri consacrate pur şi simplu trecutului. Căci imaginile arhetipale, tocmai pentru că sunt imagini care emană din profunzimile inconştientului colectiv, sunt manifestări *ale naturii structurale a Psyche însăşi* şi deci expresie a substratului universal şi comun care este prezent în toate fiinţele umane şi operează în permanenţă şi dinamic. Urmează de aici implicaţia că arhetipurile nu sunt, cum ar putea afirma Freud, *exclusiv simptome ale unor stări nevrotice.* După cum subliniază Jung, *"trebuie să avem mereu în vedere faptul că constelaţia de imagini şi de fantazări arhetipale nu este în sine patologică"*[8]*.* Deşi condiţii ca schizofrenia pot constitui ocazia apariţiei de arhetipuri într-o formă dramatică şi acută, nu înseamnă că singure aceste condiţii aduc în fiinţă arhetipuri. Să presupunem ce ar însemna să adoptăm greşita doctrină freudiană a cauzalităţii, care afirmă că orice fantazare inconştientă trebuie să fie produsul refulării. Arhetipurile, repetăm, sunt elemente constitutive ale spiritului inconştient, iar faptul că ele sunt esenţialmente arhaice nu indică o revenire nevrotică la o formă perimată de gândire, ci mai degrabă — şi mult mai interesant — că *"orice fiinţă umană civilizată, oricât de înaltă ar fi dezvoltarea sa conştientă, este încă un om arhaic la nivelurile profunde ale Psyche* "[9].

Aşa cum au subliniat numeroşi comentatori[10], poziţia lui Jung în această privinţă rămâne ambiguă, iar lucrul acesta devine deosebit de

evident când ajungem la nenumăratele exemple de arhetipuri date de el. Avem, de exemplu, arhetipul Mamei, observat nu numai în cazul zeităţilor religiei, ci, printre altele, în numeroasele simboluri ale fertilităţii şi rodniciei (cornul abundenţei, câmpul arat, grădina)". Avem răspânditul arhetip al Copilului Dumnezeu, evident în povestea miraculoaselor naşteri ale lui Iisus şi Moise, în viziunile lui Meister Eckhart şi în poetica lui William Blake, precum şi în basmele fiului regelui sau ale copilului vrăjitoarei posedat de puteri demonice[12]. Avem arhetipul Eroului din diferitele cicluri eroice prevalente în aproape toate culturile, în care acesta nu este devorat de monstru, ci îl biruie şi astfel obţine premiul (David şi Goliat, Hercule şi Leul, Tezeu şi Minotaurul). Sunt numai trei exemple, dar Jung înşiră multe altele, adesea în formă personificată. În afară de figurile arhetipale menţionate, există evenimente arhetipale (naşterea, creaţia, moartea, căsătoria, trădarea etc.) şi obiecte arhetipale (dragonul, şarpele, sfinxul etc.)[13]. Întrebarea este: când Jung defineşte "conţinuturile" inconştientului colectiv ca fiind arhetipale înţelege el prin aceasta că arhetipuri cum sunt Mama sau Copilul Dumnezeu sunt "idei înnăscute" — imagini transmise şi duplicate de-a lungul generaţiilor, fără a varia în mod substanţial —, sau înţelege că arhetipul determină numai "forma" acestor imagini, acţionând deci ca un fel de şablon pentru toate reprezentările subsecvente? Vorbim aici de transmitere de copii sau de ceva mai puţin specific, de transmiterea unei dispoziţii? Jung era conştient de această confuzie şi dă un răspuns detaliat: *"Iarăşi şi iarăşi întâlnesc noţiunea eronată că un arhetip este determinat în raport cu conţinutul său, cu alte cuvinte, că este un fel de idee inconştientă (dacă o asemenea expresie este admisibilă). Este necesar să subliniez încă o dată că arhetipurile nu sunt determinate în ceea ce priveşte conţinutul lor, ci numai în ceea ce priveşte formele, şi numai într-o măsură extrem de limitată. O imagine primordială este determinată în privinţa conţinutului numai atunci când a devenit conştientă şi deci saturată de material al experienţei conştiente. Forma sa, însă, aşa cum am explicat altundeva, ar putea fi comparată cu sistemul axial al unui cristal care, cum s-ar zice, preformează structura cristalină în lichidul-mamă, deşi nu are existenţă materială proprie. Aceasta apare în primul rând conform modului specific în care ionii şi moleculele se agregă. Arhetipul în sine este gol şi formal, nimic altceva decât o* facultes praeformandi, *o posibilitate de reprezentare care este dată* a priori. *Reprezentările însele nu sunt moştenite, ci doar formele, iar în această privinţă ele corespund oarecum instinctelor, care de asemenea sunt determinate doar în formă. Existenţa instinctelor nu poate fi dovedită, ca şi existenţa arhetipurilor, atâta timp cât ele nu se manifestă în mod concret... Acelaşi lucru este adevărat despre arhetipuri. În principiu, acesta poate fi numit şi are un nucleu de semnificaţie invariabil, clar întotdeauna numai în principiu, niciodată în ceea ce priveşte manifestările sale concrete. În acelaşi mod, apariţia specifică a imaginii mamei la un moment dat nu poate fi dedusă doar din arhetipul mamei, ci depinde de nenumăraţi alţi factori."*[14]

Acest pasaj ne ajută, într-o privinţă, să clarificăm ceea ce este un arhetip. Un arhetip provine dintr-o structură *a priori* a Psyche, "forma" sa fiind o predispoziţie sau o tendinţă înnăscută a Psyche de a crea o imagine cu un caracter universal şi uniform. Aceasta înseamnă însă, că imaginea astfel creată — "conţinutul" arhetipului — este similară unui caracter universal şi uniform. Căci în timp ce "forma" poate fi înnăscută pentru

Psyche, modul în care ea este exprimată, manifestarea sa concretă va fi diversă şi va depinde foarte mult de experienţa individuală şi socială. Într-adevăr, dacă lucrurile nu ar sta în felul acesta, nu ne-am putea explica marea varietate de moduri în care aceeaşi imagine arhetipală este prezentată în toate perioadele istoriei, în simbol, mit şi ritual.

Mai rămâne însă o ambiguitate în ceea ce priveşte originea arhetipurilor. Dacă "forma" arhetipală este parte a structurii *a priori* a Psyche, ce ne facem cu alte remarci ale lui Jung în sensul că arhetipurile sunt *"precipitatul funcţionării psihice pe întreaga linie ancestrală; experienţe acumulate de viaţa organică în general, repetate de milioane de ori şi condensate în tipuri"?*[15] Admiţând că un "conţinut" particular al arhetipului este produsul experienţei, nu putem spune şi despre "forma" acestuia că a fost dobândită ca urmare a experienţei acumulate de-a lungul secolelor? Deşi conştient de această dificultate, răspunsul lui Jung este mereu echivoc. *"Imaginile* — scrie el — *sunt «primordiale» în măsura în care sunt particulare pentru întreaga specie, şi chiar dacă au fost «generate» vreodată, originea lor trebuie să fi coincis cel puţin cu începutul speciei.* "[16] Este totuna cu a spune că arhetipurile nu sunt creaţia unor experienţe repetate, ceea ce dă crezare afirmaţiei făcute de Jolanda Jacobi, potrivit căreia ele *"există* a priori... *sunt inerente inconştientului colectiv şi deci neafectate de creşterea şi declinul individual*"[17]*.* Într-un alt pasaj din lucrarea citată mai sus, însă, Jung deviază cu totul în această problemă: *"Dacă această structură psihică şi elementele sale, arhetipurile, au fost vreodată «generate» este o întrebare metafizică şi deci una fără răspuns*." 18 Ceea ce nu-l împiedică să tragă concluzia că arhetipul este metafizic pentru că este o "*eternă prezenţă* " şi pentru că el "*transcende conştiinţei" [19].*

Acest răspuns, adaugă Jung, evocă faimoasa discuţie a lui Kant cu privire la *apriorism,* din *Critica raţiunii pure* (1781)[20]. Pentru Kant, obiectele experienţei ("fenomene") sunt incognoscibile fără impunerea de către spirit a unor categorii cum sunt spaţiul, timpul şi cauzalitatea: acestea sunt formele *a priori* la care trebuie să se conformeze întreaga noastră experienţă şi, în consecinţă, este imposibil să percepi vreun obiect ca lucru-în-sine ("noumen"), adică în afara acestor categorii. În felul acesta spiritul organizator participă la construcţia lumii fenomenale; trebuie, de asemenea, să facem deosebire între forma unei judecăţi şi conţinutul acesteia, între *pattern*-ul care este permanent şi experienţele individuale care se schimbă necontenit. Jung adoptă aproape acelaşi argument: *"Nu trebuie în nici un caz să ne imaginăm că există* idei moştenite. *Nu poate fi vorba de aşa ceva. Există însă posibilităţi native de idei, condiţii* a priori *pentru producţia de fantazări, care sunt oarecum similare cu categoriile kantiene. Deşi aceste condiţii native nu produc ele însele conţinuturi, dau o formă definită conţinuturilor deja dobândite*."[21].

Arhetipurile sunt, prin urmare, *"organizatori inconştienţi ai ideilor noastre"[22],* reprezentând doar *"posibilitatea unui anumit tip de percepţie şi acţiune"[23], "moduri de aprehensiune repetate uniform şi cu regularitate"[24];* arhetipurile ca atare, însă, pot fi observate doar în manifestările lor şi nu independent de acestea. *"Ceea ce înţeleg prin «arhetip» este în sine ireprezentabil, dar are efecte care fac posibile vizualizările acestuia, adică imaginile şi ideile arhetipale"[25].* De aceea conţinuturile arhetipurilor aparţin lumii fenomenale; dar despre arhetip ca atare — formă fără conţinut — nimic nu poate fi cunoscut pentru că *"despre ceea ce stă*

dincolo de lumea fenomenală nu putem avea absolut nici o idee"[26]*.* Aşadar, afirmaţia că arhetipurile există ca nişte categorii *a priori* ale spiritului depinde de inferenţa inductivă trasă din permanenta apariţie a unor motive şi *pattern*-uri în experienţa umană. Existenţa lor, cum afirmă neobosit Jung, este în această privinţă ca şi existenţa inconştientului colectiv şi a libidoului, adică o *necesitate conceptuală* cerută de explicarea *pattern*-urilor şi repetiţiilor fenomenelor psihice.

În timp ce din punct de vedere teoretic numărul de arhetipuri este nelimitat, practic vorbind unele dintre ele sunt mai importante decât altele, iar Jung tratează în mod sistematic mai ales cinci dintre ele: Persona, Umbra, Anima, Animus şi Sinele. Mă voi ocupa de acestea ceva mai în detaliu, deoarece ele ne oferă cea mai clară ilustrare a ceea ce Jung înţelege prin arhetip. Vom vedea deci mai bine cum aplică Jung acest concept, fără vreo modificare importantă, la conceptul de Dumnezeu[27].

PERSONA. Termenul "Persona" se referea la origine la masca purtată de actori spre a se indica rolul jucat în piesă; arhetipul indică aproape aceeaşi tendinţă psihologică, adică interesul individului de a ascunde ceea ce este el în realitate, pentru ca societatea să-l vadă într-o lumină mai bună. Persona, în consecinţă, este un exemplu de "personalitate simulată", în care influenţa decisivă o are expectaţia socială: de exemplu, *"un bărbat care este preot trebuie nu numai să-şi îndeplinească funcţiile în mod obiectiv, ci trebuie întotdeauna şi în toate împrejurările să joace rolul de preot într-un mod ireproşabil"*[28]*.* Aceste simulări pot aduce mari avantaje — de exemplu, individul nu este socotit imprevizibil sau nedemn de încredere, iar cariera sa înfloreşte —, dar şi mari dezavantaje. Căci Persona este şi o *"extrem de bogată sursă de nevroze"*[29]*,* îndeosebi atunci când personalitatea artificială domină în aşa fel încât toate celelalte caracteristici, mai tipice, sunt suprimate. Aceasta generează dezechilibrul care este nucleul nevrozei: individul ajunge să stea sub papucul Personei, literalmente "umflat" de propria-i imagine publică despre sine, fie prea inflexibil, fie prea maleabil, fie suferind de deliruri de grandoare, fie de deliruri de insignificanţă, dar în toate cazurile devenind incapabil să se raporteze la celelalte laturi, complementare, ale personalităţii sale. Toate aceste exemple indică relaţii adecvate sau neadecvate faţă de arhetipul Persona; iar aici vedem că Persona, ca arhetip, operează ca o componentă structurală a Psyche, garantând astfel că fiecare dintre noi, independent de timp şi de loc, va avea de-a face cu acelaşi conflict între trebuinţa personală şi expectaţia publică. Din aceeaşi cauză, Persona garantează repetiţia permanentă a aceleiaşi imagini a reprezentării de sine. Astfel, ca exemple de supunere socială, Whitmont citează visele repetate în care ne arătăm incapabili de a ne dezbrăca sau suntem imobilizaţi într-o armură de fier; iar ca exemple de refuzare a adaptării, visele în care apărem la o petrecere complet dezbrăcaţi sau în care la o recepţie apărem în zdrenţe jegoase etc.[30]

UMBRA. Spre deosebire de Persona, arhetipul Umbra desemnează acea parte a individului pe care el/ea preferă să nu o dea în vileag. Umbra constă în părţile întunecate, neadaptate sau refulate ale cuiva sau, cum spune Jung, în *"ceva ce subiectul refuză să recunoască despre sine însuşi şi care totuşi îşi croieşte drum în sine în mod direct sau indirect, cum ar fi, de exemplu, trăsături de caracter degradante sau alte tendinţe*

incompatibile"[31]*.* Ca personificare, între altele, a răului din om, Umbra este refulată, deoarece este considerată străină propriei Persona, fie din cauză că întruchipează însuşiri contrarii principiilor conştiinţei morale a cuiva sau pe care societatea le dezaprobă, fie pentru că evocă impulsuri generate de latura animală instinctuală a naturii umane. Această refulare, însă, poate conduce la dezechilibru psihic şi deci la crearea unei personalităţi artificiale, nevrotice, unilaterale. De aceea Umbra trebuie asimilată, oricât de refractar ar fi individul faţă de expunerea părţii întunecate a caracterului său, căci, la drept vorbind, a nega Umbra este a nega elementul structural al Psyche şi, deci, o parte a Sinelui ca întreg. Ca şi Persona, Umbra, ca formă arhetipală, se manifestă printr-o mare varietate de moduri. De exemplu, poate să apară sub forma unei persoane despre care se spune că întruchipează răul (o soacră, o femeie divorţată, un vecin turbulent), dar poate apărea şi într-o formă mai generală, ca în vechile mitologii: duhul rău, ispititorul, Titanii, Satana. Literatura de ficţiune a invocat multe imagini ale Umbrei: Caliban al lui Shakespeare, Mrs Shelley a lui Frankenstein, Dorian Grey al lui Oscar Wilde, Mr Hyde al lui Stevenson[32].

ANIMA şi *ANIMUS.* Arhetipurile Anima şi Animus simbolizează latura contrasexuală a Psyche — Anima este latura feminină a bărbatului, Animus este latura masculină a femeii — şi întocmai cum de obicei ne trăim Umbra prin altcineva, tot aşa ne trăim propriile atribute ale sexului opus printr-o altă persoană. La bărbat, de exemplu, Anima este mai întâi identificată în mamă. tot aşa cum la femeie Animus este mai întâi identificat în tată; ulterior, Anima va fi proiectată asupra acelor femei care trezesc la bărbat sentimente pozitive sau negative. Astfel, dacă el se simte puternic atras de cineva, obiectul dorinţei sale va fi întotdeauna femeia care posedă aceleaşi caracteristici ca propria sa imagine-Anima. Dimpotrivă, dacă el simte antipatie sau aversiune este din cauză că femeia are însuşiri care intră în conflict cu propria lui imagine-Anima. Privite în această lumină, Animus şi Anima devin indispensabile pentru selectarea unui partener de împerechere şi deci pentru supravieţuirea speciei, deşi, ca în cazul tuturor structurilor psihice, posibilitatea de dezechilibru rămâne, bărbatul accentuându-şi caracteristicile feminine şi devenind prin aceasta mai posesiv şi mai supus, iar femeia accentuându-şi caracteristicile masculine şi devenind prin aceasta mai competitivă şi agresivă. Ca arhetipuri, Anima şi Animus apar într-o mare varietate de imagini. Anima, de exemplu, poate lua forma unei virgine candide, a unei zeiţe sau a unei seducătoare, ori poate să apară sub forma de figuri mitologice ca Eva, Kundry sau Andromeda, ori sub formă de eroine ficţionale ca Elena din Troia sau Dulcineea. Reprezentările tipice ale Animusului sunt Eroul sau Vrăjitorul, Dyonisos sau Olandezul Zburător, în chip de prieten sau de seducător. Ambele arhetipuri pot să apară şi ca animale sau obiecte: anima în chip de vacă, pisică, corabie sau pivniţă, Animus în chip de vultur, taur, lance sau turn. Toate acestea, să ne reamintim, sunt *conţinuturi* ale arhetipurilor, nu arhetipurile ca atare. Ele sunt *efecte* fenomenale ale dispoziţiei *a priori* a spiritului de a se exprima pe sine ca Anima sau Animus[33].

SINELE. Sinele este cea mai importantă şi totuşi cea mai insesizabilă componentă structurală a Psyche. Ca să înţelegem ceea ce desemnează

Jung prin acest termen se cuvine să repetăm că, pentru el, sistemul Psyche nu este un sistem fix sau static, ci unul dinamic, un sistem supus unui permanent proces de interacţiune şi de schimbare. Am văzut lucrul acesta în capitolul precedent, în afirmaţia lui Jung că energia psihică operează în conformitate cu principiul contrariilor *(enantiodromia)* şi că nevroza apare ca rezultat al eşecului încercării de a se realiza un echilibru adecvat între laturile disparate ale Psyche, conştientul şi inconştientul[34]. Balanţa psihică, însă, este indispensabilă nu numai din punct de vedere terapeutic. Am văzut, de asemenea, că integrarea conţinuturilor conştiente şi inconştiente, cu totul aparte de efectele benefice, constituie o sarcină sau un ţel pentru orice fiinţă umană; cu alte cuvinte, însăşi disjuncţia dintre conştient şi inconştient cere fiecăruia dintre noi să o biruie, să realizeze o sinteză între aceste elemente separate. Ţelul echilibrului psihic este astfel intrinsec psihicului însuşi, o componentă prospectivă ireductibilă a sa, scopul vieţii sale, ca să zicem aşa. Iar lucrul acesta este cel mai bine arătat de faptul că această direcţie a Psyche către ţelul său de integritate este ea însăşi arhetipală, adică este un scop care este o dispoziţie umană *a priori,* iar *arhetipul integrităţii este arhetipul Sinelui.* În consecinţă, Sinele este *"ţelul vieţii noastre, el fiind cea mai completă expresie a acelei combinaţii fatidice pe cure o numim individualitate"*[35]. Începuturile *"vieţii întregului nostru psihic par să fie inextricabil înrădăcinate în acest punct, iar toate scopurile noastre superioare şi ultime pur să năzuiască în această direcţie"*[36]*.* Ceea ce avem aici, aşadar, este un arhetip al integrării psihice care îl confruntă pe individ ca factor interior călăuzitor, ca o componentă psihică teleologică nativă, dar care, ca şi celelalte arhetipuri, se prezintă nu în "forma" lor, ci numai în "conţinuturile" lor fenomenale. De aceea Sinele ca atare se manifestă în vise, în imagini şi viziuni de tipuri variate. Arhetipurile Sinelui pot fi văzute, de exemplu, în figuri umane sau animale ale puterii şi prestigiului (regi, regine, leul, ursul), în entităţi suprapersonale (zei, zeiţe, soarele, natura, universul), în personalităţi religioase proeminente (Hristos, Buddha), în simboluri vegetale (lotus, trandafir), în obiecte neanimate (o bijuterie, o minge, un potir) etc. Simboluri ale Sinelui apar, de asemenea, ca figuri geometrice (cercul, sfera, pătratul, pendula) şi ca mandale[37]. Acestea din urmă au avut o mare importanţă pentru Jung şi el a scris mult despre ele. Derivat din cuvântul sanscrit "cerc magic", termenul *mandala* este un desen bazat pe un pătrat sau cerc perfect echilibrat, în care punctul din mijloc capătă o proeminenţă particulară. Deşi descoperite în arta evului mediu occidental şi în Renaştere — pictarea, de exemplu, a lui Hristos înconjurat de cei patru evanghelişti[38] — cele mai impresionante mandale aparţin budismului tibetan. Cu toate că Jung dă multe ilustraţii care înfăţişează mandale, multe desenate chiar de el, motivul lor central rămâne un arhetip al Sinelui. Ele implică, explică Jung, o *"premoniţie a centrului personalităţii, un fel de punct central din interiorul Psyche... Acest centru este...* Sinele"[39].

Dacă mandala este arhetipul Sinelui cel mai frecvent invocat de Jung, el nu este nicidecum şi cea mai extraordinară preocupare a sa. Aceasta se referă neîndoielnic la acea filosofie ermetică medievală numită *alchimie.* Interesul lui Jung pentru alchimie datează din 1927, an în care distinsul sinolog frankfurtez Richard Wilhelm i-a trimis manuscrisul unui text alchimistic taoist intitulat *Secretul Florii de Aur.* De atunci Jung s-a consacrat cu entuziasm studierii alchimiei, adunând o uriaşă colecţie de

texte de alchimie şi publicând în 1944 remarcabila sa carte *Psychologie und Alchemie*[40]*.* Spaţiul nu ne permite o relatare amănunţită a cercetării întreprinse de Jung în acest domeniu, dar este suficient să notăm aici că nu încercarea alchimiştilor de a transmuta substanţe obişnuite în aur l-a fascinat pe Jung, ci mai degrabă faptul că alături de acest aspect chimic stătea unul psihologic, în care uniunea contrariilor era căutată cu ajutorul "pietrei filosofale". Căutarea *lapis philosophorum* poate fi astfel interpretată ca fiind un alt arhetip al Sinelui şi deci ca o altă încercare de a da formă concretă dorinţei de integrare psihică. Secretul alchimiei constă aşadar, spune Jung, *"în transformarea personalităţii prin amestecul şi fuziunea componentelor nobile cu cele de bază, a funcţiilor diferenţiate cu cele inferioare, a conştientului cu inconştientul"*[41].

Să recapitulăm. Aşa cum am spus la început, investigarea de către Jung a acestor cinci arhetipuri — Persona, Umbra, Animus, Anima şi Sinele — ne oferă un tablou mai clar asupra a ceea ce înţelege Jung prin arhetip; socot însă că ar fi util ca acum să fim mai exacţi şi să încercăm o clasificare mai generală. Vom putea în acest fel să ocupăm o poziţie mai bună spre a trece la faza următoare a argumentării lui Jung şi a vedea cum, pornind de la a sa teorie a arhetipurilor, el merge mai departe şi dezvoltă acea noţiune, extrem de caracteristică pentru psihologia sa, de Dumnezeu ca arhetip.

Noţiunea de arhetip elaborată de Jung conţine următoarele componente:

1. Un arhetip este o manifestare a celui mai profund nivel al spiritului inconştient, inconştientul colectiv.

2. Trebuie să facem deosebire între *forma* unui arhetip şi *conţinuturile* sale. Forma unui arhetip este o componentă structurală a Psyche sau, mai precis, o dispoziţie *a priori* a spiritului inconştient de a construi imagini uniforme. Conţinutul unui arhetip este modalitatea de realizare a formei, reprezentarea concretă a acesteia.

3. Ca dispoziţie *a priori,* forma unui arhetip este incognoscibilă, independentă de experienţă şi nedobândită, eternă şi transcendentă. De aceea existenţa sa poate fi numai postulată ca necesitate conceptuală în vederea explicării uniformităţii imagisticii vizibilă în conţinuturile arhetipale.

4. Conţinuturile unui arhetip sunt, dimpotrivă, cunoscute, ele fiind compuse din elemente extrase din achiziţiile personale şi experienţele sociale ale fiecărui individ. Pe când forma unui arhetip poate fi, deci, dedusă din conţinuturile sale multiple şi diverse, conţinuturile unui arhetip nu pot fi deduse din forma sa.

5. Urmează de aici că forma arhetipală fiind necunoscută ea poate fi exprimată doar indirect, adică în imagini, metafore şi simboluri ale conţinuturi lor arhetipale. În conţinuturile arhetipale găsim, aşadar, expresia indirectă a ceea ce nu poate fi exprimat direct.

6. În timp ce forma unui arhetip este incognoscibilă, aceasta are totuşi anumite efecte care fac posibilă reprezentarea ei, anume conţinuturile unui arhetip. Aceste efecte sunt virtual inepuizabile. Astfel, de exemplu, forma arhetipală a Umbrei, care este o componentă structurală a Psyche, se manifestă numai în distinctele, dar infinit de variatele reacţii ale fiecăruia dintre noi faţă de capacitatea lui/ei de a păcătui. În consecinţă, modul în care arhetipurile Anima şi Animus se dezvăluie va depinde în foarte mare măsură de istoria sexuală a fiecărui

individ etc. Ceea ce este adevărat despre toate arhetipurile: forma este modul de percepţie, nu realizarea sa concretă.

7. Un arhetip este dinamic şi dualist, ceea ce înseamnă că operează, ca toate fenomenele psihice, în conformitate cu legea contrariilor. Aşadar, fiecare arhetip conţine posibilitatea dezechilibrului psihic, a unei distribuiri inegale de energie libidinală. Astfel, un individ poate să devină prea obsedat de a sa Persona publică şi, reprimându-şi propria-i individualitate distinctă, poate reprima necesara Umbră a personalităţii sale sau se poate orienta prea departe către propria-i natură contrasexuală etc. Indiferent de arhetip, acesta va poseda un potenţial de tulburare nevrotică şi, când acesta se manifestă, îl va reflecta în simbolurile şi imaginile conţinuturilor sale arhetipale.

8. Întocmai cum un arhetip posedă, ca pe o caracteristică nativă, o capacitate de dezechilibru psihic, acesta posedă de asemenea o dimensiune teleologică şi prospectivă, care este ţelul echilibrului psihic între elementele sale disparate. Acest ţel este el însuşi arhetipal şi îşi găseşte expresia în arhetipul Sinelui *(archetype of the Self).*

Dumnezeu ca formă arhetipală

Propoziţia centrală a conceptului de Dumnezeu la Jung este că *Dumnezeu este un arhetip.* Această propoziţie îi atribuie imediat lui Dumnezeu o proprietate particulară care, aşa cum am observat mai sus este o proprietate definitorie a tuturor arhetipurilor şi anume: ca arhetip, *Dumnezeu este o manifestare a celui mai profund nivel al spiritului inconştient, inconştientul colectiv.* Dar, din afirmaţia că "Dumnezeu este arhetip" putem invoca o altă importantă distincţie, comună şi celorlalte arhetipuri. Este vorba de distincţia dintre Dumnezeu ca *formă* arhetipală şi Dumnezeu ca *conţinut arhetipal.* Concepţia lui Jung despre Dumnezeu este astfel esenţialmente bipartită. Avem, pe de o parte, o analiză a lui Dumnezeu *an sich,* adică în sine, Dumnezeu care este incognoscibil, scos din timp şi etern, iar, pe de altă parte, o analiză a lui Dumnezeu reprezentat de noi în imagini de o infinită varietate şi în simbolurile religiei. În acest paragraf al cărţii, mă voi ocupa de prima dintre acestea: Dumnezeu ca formă arhetipală.

Afirmaţia că Dumnezeu este o formă arhetipală concordă cu implicaţia imediată că Dumnezeu este *o componentă structurală* a priori *a Psyche,* evidentă ca *"«dispoziţie» care începe să funcţioneze la un moment dat în dezvoltarea spiritului uman şi care orânduieşte materialul conştiinţei în tipare definite"*[42]. Aceasta înseamnă că orice idee de Dumnezeu, oricât de primitivă sau de sofisticată, indiferent dacă este vorba de zeităţile animale ale politeismului sau de subtilităţile gândirii dogmei Treimii, îşi are originea într-un mod de percepţie inerent şi preexistent, adică în forma arhetipală de Dumnezeu. Dar aceasta nu este totul. Forma arhetipală de Dumnezeu trebuie examinată, ca toate formele arhetipale, ca *realitate psihică,* ca element neextrinsec, ci intrinsec individului, ca dimensiune activă a vieţii psihice a fiecăruia, bărbat sau femeie. Dacă ţinem seama de corelaţia arhetipuri-instincte, făcută de Jung, putem vorbi chiar de "instinctul de Dumnezeu", nu ca element dobândit de individ, ci ca element care operează în plan universal, ca forţă elementară din interiorul fiecăruia dintre noi, perceptibilă doar în efectele sale, adică în conţinuturile arhetipale indirecte ale metaforei şi simbolului. O altă

cale, un alt mod de a exprima acelaşi aspect ar fi să spunem că atitudinea religioasă, deşi poate fi realizată în plan personal sau social, indiferent de timp şi loc, îşi are originea în faptul că la nivelul cel mai profund al fiinţei noastre există o formă arhetipală de Dumnezeu, gravată indelebil în Psyche. Această dispoziţie religioasă funcţionează, dacă vreţi, ca o activitate internă a Psyche, generând o energie aparte, emisă de inconştientul colectiv şi care se manifestă în variatele fenomene care ţin de religie, vizibile pentru toată lumea.

Desigur, argumentarea lui Jung în această privinţă ridică un număr de întrebări importante. Prima este aceasta: Oare afirmaţia lui Jung că în psihicul uman (Psyche) există o formă arhetipală a lui Dumnezeu constituie o dovadă privind existenţa obiectivă a lui Dumnezeu? Faptul că Dumnezeu este trăit în modul acesta constituie o demonstraţie a faptului că Dumnezeu este obiectul acestei trăiri? Jung răspunde în felul următor: "*...când spun, ca psiholog, că Dumnezeu este un arhetip, înţeleg prin aceasta «tiparul» din Psyche. Cuvântul «tipar», după cum ştim, este derivat din* typos, *«imprimare» sau «pecete»; astfel, un arhetip presupune un imprimator... Pur şi simplu nu cunoaştem derivaţia ultimă a arhetipului, aşa cum nu cunoaştem nici originea Psyche. Competenţa psihologiei ca ştiinţă empirică abia dacă merge atât de departe încât să stabilească, pe baza cercetării comparative, dacă, de exemplu, pecetea găsită în Psyche poate sau nu să fie în mod rezonabil numită «imagine a lui Dumnezeu». Aşadar, nimic pozitiv sau negativ nu a fost asertat cu privire la posibila existenţă a lui Dumnezeu, tot aşa cum arhetipul «eroului» nu dovedeşte existenţa reală a eroului*"[43]. Alt citat: *"Ştim că imaginea lui Dumnezeu joacă un rol important în psihologie, dar nu putem dovedi existenţa fizică a lui Dumnezeu. Ca om de ştiinţa responsabil nu propovăduiesc convingeri personale, subiective, pe care nu le pot dovedi... Pentru mine, însă, din punct de vedere personal, problema dacă Dumnezeu există sau nu există este zadarnică. Sunt suficient de convins de efectele pe care omul le-a atribuit întotdeauna fiinţei divine. Dacă ar trebui să exprim o credinţă dincolo de acestea sau să asertez existenţa lui Dumnezeu, ar fi nu numai superfluu şi ineficient, ci s-ar vădi că opinia mea nu se bazează pe fapte. Când oamenii spun că ei cred în existenţa lui Dumnezeu, aceasta nu m-a impresionat niciodată câtuşi de puţin. Fie cunosc un lucru şi atunci n-am nevoie să cred în el, fie cred în el pentru că nu sunt sigur că-l cunosc. Sunt cu totul satisfăcut de faptul că cunosc trăiri pe cure nu le pot evita numindu-te numinoase sau divine."*[44]

Am dat citate ceva mai lungi din textele lui Jung pentru că, în pofida acestor remarci ale sale, ca şi a altora, rămâne problema supărătoare dacă Jung crede sau nu în existenţa lui Dumnezeu. O cale de a rezolva această problemă este să notăm aici încă o similaritate între argumentarea lui Jung şi aceea dezvoltată de Kant în *Critica raţiunii pure.* Am văzut cât de îndatorat îi este Jung lui Kant în distincţia pe care o face între forma şi conţinutul unui arhetip; dar influenţa lui Kant este vizibilă şi în repudierea de către Jung a probelor teiste. La drept vorbind, Macquarrie nu este departe de adevăr când îl descrie pe Jung ca pe un *agnostic kantian*[45].

Trebuie să notăm aici doar faptul că faimoasa respingere de către Kant a argumentelor ontologice şi cosmologice — cele două argumentări care caută să stabilească existenţa lui Dumnezeu din observaţii empirice — porneşte de la temeiul că nici un argument extras din experienţă nu poate confirma (sau, de fapt, combate) existenţa a ceva ce se află dincolo

de limitele experienţei umane, neputând deci stabili realitatea vreunei entităţi transcendentale şi suprasensibile, cum este Dumnezeu. Aceasta, însă, nu implică inexistenţa lui Dumnezeu, nici nu revelează futilitatea credinţei religioase, ci, aşa cum spune clar Kant în Prefaţa la a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure,* aceste limite ale cunoaşterii umane *"fac loc credinţei".* În *Critica raţiunii practice* (1788), Kant subliniază acest aspect atunci când afirmă că facultatea morală a omului necesită existenţa a ceva în afara individului care să-l constrângă să gândească şi să acţioneze în mod moral şi că acel ceva este Dumnezeu. Deşi dovezile pur raţionale despre existenţa lui Dumnezeu sunt respinse, trăirea obligaţiei morale face necesară totuşi pentru noi *postularea* existenţei lui Dumnezeu.

Mi se pare că Jung utilizează un argument similar cu acela al lui Kant. El spune cât se poate de clar că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi dovedită. Drept urmare, problema dacă Dumnezeu există cu adevărat sau nu există nu poate fi niciodată demonstrată în mod logic. Ceea ce putem totuşi spune este că fiinţele umane posedă o anumită caracteristică — anume capacitatea de a forma imagini despre Dumnezeu — şi că această caracteristică este la fel de certă şi de vădită ca proprietatea pe care Kant le-o atribuie, anume capacitatea morală. Cu alte cuvinte, aşa cum Kant inferează că omul este moral din evidenţa clară a trăirii morale — din conştiinţa noastră imediată şi certă a libertăţii morale şi din cazurile clare şi perceptibile în care acea libertate este exercitată —, la fel Jung, dintr-o inspiraţie cu totul similară, din nenumărate şi incontestabile evidenţe privind imaginile lui Dumnezeu, trage concluzia că omul posedă, ca o componentă *a priori* a naturii sale psihice, o dispoziţie particulară, anume forma arhetipală de Dumnezeu. Dar aceasta este tot ce poate fi inferat. Aşadar, pornind de la existenţa "peceţii" arhetipului noi putem *postula* existenţa "imprimatorului" şi, deci, putem infera de la existenţa formei arhetipale a lui Dumnezeu la existenţa lui Dumnezeu; făcând însă lucrul acesta, nu facem mai mult decât să clarificăm aceste arhetipuri ca *experienţe psihice specifice,* pe care le înţelegem a fi Dumnezeu. De aceea aceste experienţe nu spun nimic despre existenţa lui Dumnezeu sau despre faptul dacă imaginile generate de ele corespund existenţei Deităţii. *"Psyche* — remarcă Jung — *nu poate sări dincolo de sine, nu poate stabili adevăruri absolute"*[46]*.* Aceasta nu implică nicidecum că nu există nimic în afară de Psyche şi, deci, nu implică inexistenţa lui Dumnezeu; dar implică faptul că experienţa psihică este singura experienţă de care dispunem, că *"suntem fără speranţă închişi într-o lume exclusiv psihică"*[41] şi că, în consecinţă, nu se poate demonstra dacă aceasta este (sau nu) experienţa unei fiinţe care are o existenţă obiectivă, care există separat de această experienţă. De aceea, tot ceea ce indivizii pot crede afirmând existenţa lui Dumnezeu este că pentru ei Dumnezeu este un *fenomen psihic,* că este un fapt de experienţă psihică imediată, direct şi evident, întâlnit de ei în profunzimile propriei fiinţe; că este o realitate psihică atestată şi cunoscută de fiecare răspuns al individului la imaginea arhetipală a lui Dumnezeu. *"Nu fac afirmaţii transcendentale. Sunt esenţialmente empiric, aşa cum nu o dată am declarat. Mă ocup cu fenomenele psihice şi nu cu aserţiuni metafizice. În cadrul evenimentelor psihice descopăr faptul credinţei în Dumnezeu. Acesta* spune: *"«Dumnezeu există». Faptul este acela care mă interesează. Nu mă priveşte adevărul sau neadevărul existenţei lui Dumnezeu.* Mă interesează doar afirmaţia ca atare, *structura şi comportamentul acesteia... Este evident că dacă omul nu există, nici o*

astfel de afirmaţie nu poate exista, că nimeni nu poate dovedi că termenul «Dumnezeu» există într-o sferă nonumană ."[48]

Cele de mai sus explică întrucâtva remarca mult mediatizată făcut de Jung, într-un interviu la BBC, consemnat de John Freeman, în anul 1959. Când a fost întrebat dacă crede în Dumnezeu, Jung a replicat: *"Greu de răspuns. Eu cunosc. Nu am nevoie să cred. Cunosc."*[49] După câte înţeleg acum, aceasta nu este o confesiune de credinţă, deoarece a crede, aşa cum pe drept cuvânt a subliniat Jung, implică faptul că *"nu sunt sigur de ceea ce cunosc".* Declaraţia lui Jung este mai degrabă o declaraţie de fapt: că un individ particular, în acest caz Jung însuşi, a întreprins o experienţă psihică particulară şi că această experienţă este aceea privindu-l pe "Dumnezeu dinăuntru" — trăire certă, imediată şi indiscutabilă. Tocmai această experienţă certifică existenţa lui Dumnezeu ca realitate psihică şi care, prin urmare, face ca afirmaţia "Dumnezeu există" să fie adevărată pe plan psihologic. A-l "cunoaşte pe Dumnezeu" este, aşadar, a admite adevărul psihologic al acestei experienţe. *"Să mi se permită să arăt că nu este o problemă de credinţă, ci de experienţă. Experienţa religioasă este absolută; ea nu poate fi obiect de discuţie. Poţi doar să spui că nu ai avut niciodată o asemenea experienţă, la care oponentul tău va riposta: «Îmi pare rău, eu am». Iar aici se va pune capăt discuţiei."*[50]

Aşadar, Dumnezeu există ca realitate psihică, ca factor fundamental al experienţei umane demonstrabil pe plan psihologic; tot ceea ce îl interesează pe Jung este fenomenul ca atare, realitatea de netăgăduit a acestei condiţii psihologice.

O altă întrebare se pune: înseamnă aceasta că Dumnezeu este produsul unei asemenea experienţe? Cu alte cuvinte, prin repudierea dovezilor teiste s-a convertit Jung, poate fără vrere, la un subiectivism total, la o poziţie în care "Dumnezeu" devine un sinonim pentru actul de a crede mai degrabă decât a ceea ce este crezut? Jung neagă cu înverşunare lucrul acesta. Ne amintim că Dumnezeu ca formă arhetipală nu este o achiziţie individuală, ci un mod de aprehensiune nativ, *a priori,* care ţine de inconştientul colectiv, formă "incognoscibilă" şi "eternă", dar care totuşi se manifestă în simbolurile religiei. Cu alte cuvinte, Jung ne cere să facem o distincţie absolută între forma arhetipală de Dumnezeu, ca o *cauză imperceptibilă,* şi conţinuturile acesteia, ca *efecte perceptibile.* Rezultatul este că, în timp ce experienţele individuale vor forma şi degaja conţinuturile arhetipale pe tema Dumnezeu *(archetypal God-contents),* ele sunt cu totul incapabile să genereze forma arhetipală respectivă *(God-form).* Astfel, pe când o parte din imaginea arhetipală poate fi caracterizată în funcţie de experienţele particulare şi sociale, cealaltă parte va fi total deosebită de acestea, întrucât aparţine acelui strat al Psyche care este primordial şi nu individual. Prin urmare, atunci când Jung se referă la Dumnezeu ca la o experienţă imediată şi de netăgăduit, ca la o realitate psihică, el nu admite că această experienţă acoperă totalitatea acelei realităţi, că realitatea este echivalentul acelei experienţe, ci mai degrabă că această experienţă implică şi ceva ce nu este şi nu poate fi cunoscut. Căci trăirea ideii de Dumnzeu este rezultatul unei dimensiuni a psyche care este mai mare şi anterioară părţii personale a inconştientului; ea izvorăşte mai degrabă din ceea ce nu este dobândit, din ceea ce e preexistent. În afară de timp. impersonal şi universal: cu un cuvânt, din inconştientul colectiv.

Această caracteristică a cunoaşterii psihice a lui Dumnezeu — aceea

care include forma arhetipală-Dumnezeu *(archetypal God-form),* ca element impersonal, atemporal, produs autonom şi nu mental — explică şi alte caracteristici notabile ale experienţei religioase. Explică, de exemplu, de ce unii oameni religioşi îşi concep credinţa ca pe ceva venit din afara lor, ca pe ceva spontan şi de valoare eternă şi imperativă. Explică, de asemenea, enorma frecvenţă de personalităţi independente şi autonome în cadrul imagisticii religioase, personalităţi înzestrate cu conştiinţă, intelect, liber-arbitru şi finalitate. Îngeri şi arhangheli, "principatele şi puterile". Sfântului Pavel, arhonii gnosticilor, ierarhia cerească a lui Dionisie Areopagitul, toate sunt personificări ale autonomiei Dumnezeului-arhetip[51]. Cea mai semnificativă dintre toate, desigur, este reprezentarea tradiţională a lui Dumnezeu ca fiind atotputernic şi atotştiutor, împărţitor al dreptăţii şi iubirii, Tată atotiertător şi Creator al lumii. Este deci interesant de notat că pentru Jung atribuirea lui Dumnezeu a unor asemenea calităţi de putere şi dragoste părintească nu este, ca pentru Freud, semn de caracter infantil şi nevrotic al credinţei religioase, ci mai degrabă reflectare a originii psihice, în forma autonomă a lui Dumnezeu-arhetip.

Aceasta ne permite să răspundem la întrebarea cu care începe acest capitol: De ce credinciosul îl concepe pe Dumnezeu ca pe un tată? Dacă motivul nu este oedipal, atunci ce este? Răspunsul, după cum spune Jung, este acela că noţiunea de Dumnezeu ca tată este arhetipală, ceea ce înseamnă că îşi are originea în activitatea unei dispoziţii inconştiente şi native. A-l concepe pe Dumnezeu în aceşti termeni este astfel dovada operaţiei arhetipale a formei arhetipale de Dumnezeu, care determină ca imaginea tatălui să fie una dintre imaginile universale şi inevitabile folosite de credinţa în venerarea ei ca zeu. Victor White spune în această privinţă: *"Ne este acum deschisă calea... de a nu-l mai concepe pe Dumnezeu ca pe un substitut al tatălui fizic, ci mai degrabă pe tatăl fizic ca pe primul substitut al lui Dumnezeu la copilul mic, ca pe purtătorul genetic primordial al imaginii Atoateziditorului. "*[52]

Dumnezeu — conţinut arhetipal (ce este simbolul)

Întorcându-ne acum la Dumnezeu ca conţinut arhetipal, ajungem la cea mai extinsă şi elaborată parte a teoriei jungiene a religiei. Aşa stau lucrurile pentru că, de fapt, ne ocupăm acum de fiecare imagine a lui Dumnezeu în întreaga istorie a religiei, în Orient şi Occident; de orice credinţă, mit, rit şi doctrină care s-a ocupat vreodată de reprezentarea lui Dumnezeu-formă. Cercetările lui Jung în acest domeniu sunt remarcabile şi pe bună dreptate faimoase şi este absolut imposibil ca pe un spaţiu atât de mic să dăm o idee exactă despre întinderea şi profunzimea interesului său în această direcţie. Două cărţi merită, însă, să fie menţionate în mod special: *Aion* (1951) şi *Răspuns lui Iov* (1952). *Aion,* după cum sugerează titlul, se ocupă de o perioadă specială a istoriei — "eonul creştin" — şi explorează simbolismul figurii lui Hristos şi a diavolului, oferindu-ne un studiu prolix asupra simbolismului peştelui atât în textele creştine, cât şi în cele de alchimie şi încheindu-se cu o expunere a simbolismului din vechea credinţă gnostică. *Răspuns lui Iov,* deşi în mare parte o continuare a lui *Aion,* este în întregul ei o operă mai contestabilă. Aici Jung utilizează conflictul dintre Iov şi Iahve ca paradigmă a modului în care poate fi perceput Dumnezeu, trăgând concluzia, care îi scandalizează pe unii

teologi contemporani, că Dumnezeu are propria sa "Umbră" şi că astfel el este implicat în existenţa diavolului. Dar, ca adaos la aceste două cărţi, există studii asupra Încarnării, asupra Sfintei Treimi, Liturghiei, doctrina Adormirii Maicii Domnului, asupra discuţiilor privind deosebirile dintre protestantism şi catolicism, precum şi studii întinse privind viziunile din mistica elveţiană a secolului al XV-lea, fratele Klaus, teologia lui Meister Eckhart în secolul al XIII-lea. Lista este extraordinară şi exhaustivă, iar un omagiu justificai adus erudiţiei lui Jung este faptul că rareori comentatorii îl atacă pe teme de detalii istorice sau filologice[53].

Totuşi, de o mai mare importanţă pentru noi este faptul că, făcând abstracţie de acest orizont al discuţiei, distincţia făcută de Jung între Dumnezeu-formă arhetipală şi Dumnezeu-conţinut arhetipal rămâne intactă. Când vorbim de demoni, îngeri, duhuri sau despre Dumnezeu însuşi, sau când examinăm vreun mit, rit sau dogmă a religiei în care apar aceste aşa-numite fiinţe "metafizice" — spune el —, nu emitem nici o pretenţie cu privire la ceea ce ar putea sta sau nu în spatele acestor imagini şi, astfel, nu facem nici o apreciere cu privire la faptul dacă ele se conformează sau nu vreunei categorii de realitate obiectivă. Ceea ce ne interesează aici este Dumnezeu-conţinut arhetipal — fenomenele empirice ale religiei, dacă vreţi — şi nu întrebările fără răspuns privind faptul dacă dispoziţia înnăscută a omului de a-l gândi pe Dumnezeu implică existenţa unui Dumnezeu pe care să-l gândeşti. Tot ceea ce este important acum este faptul observabil şi indiscutabil că asemenea fenomene există şi că ele sunt manifestări ale unor procese psihice interioare. Cu alte cuvinte, Dumnezeu-conţinut arhetipal nu poate demonstra nimic altceva decât trăirea psihică a lui Dumnezeu care generează acel conţinut şi, în această măsură, este singurul subiect de cercetare psihologică.

Al doilea lucru important demn de notat este că Dumnezeu-conţinut arhetipal, ca manifestare concretă a unei dispoziţii umane *a priori* (Dumnezeu-formă), incognoscibilă, poate pur şi simplu adopta *un mod de expresie.* Căci, indiferent de experienţele individuale sau sociale care pot contribui la formarea imaginilor lui Dumnezeu, ele sunt expresii absolut necesare a ceea ce nu poate fi exprimat în mod direct şi de aceea numai Dumnezeu-conţinut arhetipal *poate fi exprimat simbolic.* Cu alte cuvinte, simbolul este forma particulară de expresie cerută de Dumnezeu-conţinut pentru reprezentarea lui Dumnezeu-formă. Limbajul simbolic devine astfel *limbajul religiei,* singurul limbaj adecvat de exprimare de către individ a trăirii psihice, imediate şi absolut certe, a lui Dumnezeu.

Spre a clarifica ce înţelege Jung prin Dumnezeu-conţinut arhetipal *(archetypal God-contents),* trebuie mai întâi să lămurim ce înţelege el prin "simbol". O definiţie comodă a termenului se dă în *Tipuri psihologice* (1921)[54]. Aici Jung subliniază trei aspecte:

1. Un simbol trebuie deosebit de *semn,* acesta din urmă având o importanţă *semiotică.* Cu alte cuvinte, semnul desemnează ceva cunoscut. Pe de altă parte, simbolul *"este cea mai bună formulare posibilă pentru un lucru relativ necunoscut".* Jung ilustrează această distincţie cu un exemplu interesant. Dacă crucea creştină este concepută ca semnificare directă a iubirii divine, interpretarea este semiotică; ea devine simbolică *"atunci când pune crucea dincolo de orice explicaţii conceptibile, privind-o ca pe expresia unui fapt de natură mistică sau transcendentă, adică psihologică, până acum necunoscut şi incomprehensibil, pe care pur şi simplu îl găsim cel mai adecvat reprezentat în cruce* "[55].

2. Un simbol este "un lucru viu": el este viu "numai atâta timp cât este saturat de semnificaţie", murind dacă este înlocuit prin alt simbol mai potrivit. Modul în care Sfântul Pavel şi primii mistici speculativi vorbesc despre cruce arată că pentru aceştia ea era încă *"un simbol viu care exprima inexprimabilul într-o formă insurmontabilă".* Dar acest punct de vedere nu este exclusiv şi nu este greu de văzut cum simbolul altădată puternic al crucii poate fi privit de către alţii drept *"un semn pur şi simplu convenţional pentru asociaţii care sunt mai complet şi mai bine cunoscute altundeva* "[5ft].

3. Urmează de aici că dacă ceva devine sau nu simbol va depinde în principal de atitudinea celor care îl iau în considerare, de faptul dacă individul respectiv va privi *"faptul dar nu pur şi simplu cu atare, ci şi ca expresie a ceva necunoscut".* Este tot una cu a spune că nimic nu va fi considerat simbolic dacă nu este perceput printr-o *atitudine simbolică,* adică printr-o "viziune definită a vieţii" care înzestrează evenimentul cu un nivel mai profund de semnificaţie, dincolo de realitatea lor fenomenală. De aceea, singura atitudine care nu poate gândi simbolic este aceea care *"pune accentul pe pura existenţă reală şi care subordonează faptelor semnificaţia"*[57]*.*

Fie-ne acum permis să aplicăm aceste trei aspecte la conceptul lui Jung de Dumnezeu-conţinut arhetipal. Primul lucru pe care îl putem spune este că respingerea de către Jung a oricărei încercări de a interpreta Dumnezeu-conţinutul în termeni de semne — şi nu de simboluri — este un alt atac abia ascuns la adresa concepţiei semiotice despre religie a lui Freud, în care fenomenelor religioase li se atribuie un nucleu definit şi fix, anume complexul Oedip, în care, în consecinţă, orice credinţă religioasă va fi analizată retrospectiv, ţintind la ceva care, dacă nu este cunoscut de către pacient, îi poate fi cel puţin divulgat. Desigur, Jung l-a muştruluit pe Freud în această privinţă[51] şi merită să repetăm aici critica sa. Freud interpretează "simptomatic" pe Dumnezeu-conţinut şi prin aceasta se complace într-o formă de "gândire-realitate" total inadecvată pentru subiectul abordat. Căci pe când este în mod cert adevărat că Dumnezeu-conţinut este îmbrăcat în imagini extrase din experienţa personală, miezul arhetipal la care aceste imagini se referă — Dumnezeu-formă arhetipală — rămâne inaccesibil şi incognoscibil. Aşadar, a presupune că credinţa religioasă nu este decât codarea unor atitudini emoţionale — atitudini nevrotice în acest caz — înseamnă a admite o identitate ilegitimă între nonperceptibilul "arhetip ca atare" şi manifestarea perceptibilă, între forma sa ireprezentabilă şi conţinuturile reprezentabile. Înseamnă, într-un cuvânt, a adopta o "atitudine nonsimbolică", atitudine care admite că limbajul religiei poate fi redus până la punctul în care nu mai încapsulează decât anumite stări psihologice.

În *Două eseuri cu privire la psihologia analitică* (1917), Jung dă un exemplu interesant cu privire la modul în care analiza freudiană poate interpreta greşit natura nevrozei atunci când o reduce la nu mai mult decât refularea tendinţelor infantile. El citează cazul unei paciente care, ca să folosim terminologia freudiană obişnuită, suferea de un "complex patern". Deoarece relaţia ei cu tatăl răposat fusese extrem de emoţională, ea căutase să se degajeze de aceasta prin accentuarea laturii intelectual-raţionale a personalităţii, devenind astfel studentă în filosofie. Lucrul acesta, însă, nu prea a avut efect, ci a dus la o şi mai gravă formă de dezechilibru psihic şi la tulburări somatice. Nici tratamentul aplicat de

Jung nu a avut succes imediat. Tot ce s-a întâmplat a fost că femeia a transferat asupra lui Jung aceleaşi sentimente pe care le avusese pentru tatăl ei, făcând din el substitutul tatălui şi, în consecinţă, un alt obiect de conflict. Nici Jung şi nici pacienta nu mai ştiau ce este de făcut. Ca posibil pas de ieşire din impas, Jung a sugerat să se treacă la analiza viselor ei. Cele mai multe dintre acestea se axau pe Jung însuşi, ca medic al ei şi, în general, includeau o distorsiune demnă de remarcat: ea apărea în vis enorm de corpolentă şi foarte bătrână. Uneori semăna cu tatăl ei. Unul dintre vise era deosebit de semnificativ: *"Tatăl ei (care în realitate fusese scund) stătea cu ea pe un deal cu ogoare de grâu. Ea era cu o gâgâlice pe lângă el, care i se părea un uriaş. Peste grâne sufla vântul, şi pe când spicele se legănau în vânt, el o legăna pe ea în braţe."*[59]

Jung a făcut o mare descoperire când a înţeles că acea înălţare a sa la rangul de tată gigantic şi protector, de proporţii supraomeneşti, nu era nimic altceva decât prezentarea simbolică a "viziunii lui Dumnezeu", care reactiva vechiul simbolism în care vântul, atât în greacă *(pneuma),* cât şi în ebraică *(ruah)* şi arabă *(ruh)* simbolizează pe Dumnezeu şi spiritul. Deoarece pacienta însăşi era total neştiutoare în privinţa acestei legături, Jung a tras concluzia că apariţia din vis nu reprezenta, cum ar fi presupus Freud, refulări din prima copilărie, ci o imagine arhaică, primordială a lui Dumnezeu, desigur înrămată în experienţa ei personală cu Jung însuşi, dar totuşi fasonată şi direcţionată de tiparul de fantazare colectiv, impersonal (anume forma arhetipală de Dumnezeu). De aceea, în pofida propriilor sale tendinţe agnostice, această femeie dădea expresie din profunzimile inconştientului ei nu unei dorinţe legate de iubirea tatălui, ci unei şi mai profunde *pasiuni pentru Dumnezeu însuşi.* La început această explicaţie a fost inacceptabilă pentru pacientă, dar Jung arată că, după acest diagnostic, femeia şi-a pierdut treptat fixaţia la persoana lui şi a început să asimileze ceea ce a învăţat despre "funcţia îndrumătoare" a vieţii, ceea ce a avut drept rezultat o intensificare considerabilă a relaţiilor ei personale cu semenii.

Teoria jungiană a simbolismului relevă şi o altă caracteristică a conţinuturilor arhetipale ale imaginii lui Dumnezeu. Conceput acum drept constelaţie de imagini simbolice, Dumnezeu-conţinut poate, ca toate simbolurile, să degenereze în semne şi să moară. Dacă acest lucru are sau nu loc va depinde, în parte, de faptul dacă imaginea particulară de Dumnezeu folosită "exprimă" sau nu "inexprimabilul", anume dacă are *structura simbolică necesară exprimării formei arhetipale a lui Dumnezeu.* Repet, Dumnezeu-formă este o dispoziţie psihică arhaică, primordială şi colectivă, cu totul distinctă de nenumăratele imagini despre Dumnezeu pe care le generează, cea dintâi fiind în principiu incognoscibilă, pe când celelalte sunt nemijlocit perceptibile în fenomenele religiei. Astfel, în cazul citat mai sus, imaginile despre Dumnezeu ale pacientei lui Jung erau evidente, pe când ceea ce o predispunea la fantazări de felul acesta nu era analizabil, ci ceva *a priori* şi colectiv, indefinisabil şi inimaginabil, ceva generat de nivelul cel mai profund al spiritului inconştient. Urmează, deci, că ceea ce se manifestă prin aceste imagini nu poate fi identificat cu ele — că Dumnezeu-conţinut este vehiculul revelaţiei, nu ceea ce este revelat — şi că, în consecinţă, Dumnezeu-formă nu este relevat în cazul în care are loc o asemenea identificare. A presupune altfel înseamnă a converti simbolul în semn, a te complace într-o formă de literalism şi a subînţelege că ceea ce este exprimat nu emană din profunzimile inconştientului

colectiv şi că poate fi înţeles în mod raţional. Ceea ce răpeşte simbolului semnificaţia şi puterea psihică. Fără a fi simbolic, aşadar, Dumnezeu ca conţinut arhetipal nu poate divulga dimensiunea psihică nonpersonală şi colectivă *pe care numai simbolurile o pot revela.*

Această concluzie explică neîntreruptul atac al lui Jung împotriva ideii de imagine a lui Dumnezeu considerată definitivă. Fie că este găsită într-o carte de pictură, într-un crez sau dogmă, într-un ritual sau mit, ori în viaţa unei personalităţi istorice sau instituţii, orice asemenea apreciere implică ignorarea a ceea ce este revelat în aceste situaţii şi a formei adecvate pentru revelare. *Pentru că Dumnezeu ca conţinut arhetipal este întotdeauna simbolic şi niciodată literal.* Cu alte cuvinte, importanţa acestor simboluri depinde de exprimarea de către ele a lui Dumnezeu-formă ca ceva necunoscut şi incognoscibil; dar această cerinţă este anulată în cazul în care obiectul, visul, persoana sau evenimentul care serveşte drept vehicul revelaţiei este ridicat(ă) la demnitatea de Dumnezeu-formă: dacă, într-un cuvânt, încetează să fie simbolic(ă). Pacienta lui Jung şi-l imagina pe Dumnezeu cu chipul doctorului Jung; dar dr. Jung nu era Dumnezeu. Într-adevăr, pe baza acestei imagini, nici o proprietate nu poate fi atribuită vreunui Dumnezeu, nici măcar aceea că el există. Tot ce poate fi spus este că aceste imagini indică faptul psihologic al unei experienţe particulare trăite de pacientă şi că, o dată ce sunt despuiaţi de asociaţiile lor personale, ceea ce apare este o formă de imagistică nonunică pentru ea, ci colectivă şi arhetipală, *"o imagine istorică distribuită cât e lumea de largă şi care capătă mereu existenţa printr-o funcţie psihică naturală"*[60]. Această imagine a fost una primordială, despre un tată puternic şi protector, despre o zeitate care i-a dat viaţă. În visele ei despre Jung, această femeie reactivase în felul acesta vechi simbolisme şi prin aceasta a exprimat dispoziţia psihică *a priori* a fiinţelor umane de a-l concepe pe Dumnezeu în aceşti termeni. Într-adevăr, tocmai această dispoziţie înnăscută de a folosi imagistica universală face ca acest strat al inconştientului să fie *colectiv;* şi tocmai de aceea forma arhetipală a lui Dumnezeu trebuie să transcendeze simbolismul prin care este revelată. În consecinţă, primul pas în deteriorarea oricărui conţinut arhetipal referitor la Dumnezeu este ca el să fie perceput ca sursa şi nu ca agentul acestei revelaţii.

Printr-o uşoară modificare a acestei argumentări, putem de asemenea înţelege de ce un anumit conţinut arhetipal referitor la Dumnezeu nu moare, ci continuă să opereze ca simboluri vii, saturate de semnificaţie. Jung a clarificat faptul că lucrul acesta depinde în mare măsură *"de atitudinea conştiinţei observatoare"*[61], de faptul dacă aceste imagini despre Dumnezeu sunt receptate ca simboluri şi nu ca semne; de faptul dacă persoana în cauză acceptă că semnificaţia acestor simboluri nu derivă din ceea ce poate fi cunoscut şi este conştient, ci din ceea ce nu poate fi cunoscut şi este inconştient. Când Jung, aşadar, spune că simbolul există ca simbol pentru că a fost observat ca simbol, trebuie să avem grijă să notăm ceea ce el *nu* spune. Jung nu trage de aici concluzia că simbolul este creat doar de cel care percepe *(the percipient).* Simbolul nu este construit numai de imaginaţie. Adevărat, o anumită semnificaţie e de atribuit la ceva atunci când acest ceva e numit "simbol", dar să nu uităm, de asemenea, ce implică această designaţie. Când un individ recunoaşte că ceva este simbol, el nu admite, desigur, că tabloul sau ritualul pe care îl consideră simbolic este simbolic pentru oricine, cum remarcă Jung; ceea

ce este considerat simbol viu pentru un individ poate fi mort pentru altul şi nu se pot, în mod corespunzător, plăsmui simboluri fie pentru sine însuşi, fie pentru ceilalţi; dar el recunoaşte că prin mijlocirea acestor imagini i-a fost comunicat ceva *inconştient, a priori* şi *colectiv,* cu alte cuvinte ceva ce este *arhetipal* şi care astfel se situează mai presus de imaginile individualizate şi specifice care îi dau expresie.

O imagine particulară despre Dumnezeu, aşadar, nu trăieşte pentru că aceasta a reţinut o semnificaţie istorică sau filosofică sau pentru că a continuat să trezească interes pe plan intelectual sau estetic. Nici o imagine puternică despre Dumnezeu nu poate fi creată în mod conştient, căci altfel ar fi să i se nege originea, care este inconştientă. În definitiv, nu conţinutul arhetipal este acela care activează forma arhetipală de Dumnezeu, ci forma activează conţinutul, forma fiind în mod logic anterioară, aşa cum dispoziţia pentru act este anterioară actului ca atare. Dumnezeu ca conţinut arhetipal, deşi poate fi prezentat, are viaţă doar pentru că este simbolic, pentru că posedă capacitatea de a revela prin imagistica sa cel mai profund şi potent nivel al Psyche, deoarece prin aceasta este activată dimensiunea arhetipală şi colectivă a spiritului inconştient. Dumnezeu ca formă arhetipală. Prin mijlocirea conţinutului arhetipal al imaginii de Dumnezeu, indivizii simt astfel că ei au trăit un aspect din ei înşişi, din viaţa lor interioară, care transcende propria lor situaţie şi care este atemporal şi universal. Imaginea este vie pentru că prin ea oamenii ating acea parte din ei înşişi care este eternă şi care astfel transcende propria lor particularitate. Aşadar, forma arhetipală de Dumnezeu este aceea care înalţă conţinutul arhetipal al imaginii lui Dumnezeu dincolo de lumea semnelor, la nivelul simbolului, dând fiecărei imagini semnificaţia sa universală şi forţă psihică.

Un nou exemplu va clarifica argumentarea lui Jung. Doctrina creştină a Sfintei Treimi reprezintă pentru el *"cel mai sacru dintre toate simbolurile"*[62], simbol care, însă, poate fi uşor redus la statutul de semn, la nivelul de configuraţie matematică şi care, cu toate acestea, în pofida tuturor contradicţiilor şi interpretărilor controversate, este luat drept demonstrare a naturii Divinităţii. Ori de câte ori se procedează în felul acesta, dogma, de fapt orice dogmă, "nu mai defineşte nimic, nu mai exprimă nimic; ea a devenit o teză de acceptat în sine şi pentru sine, fără nici o bază în vreo experienţă, care să-i demonstreze adevărul"[63]. Spre a feri simbolul Sfintei Treimi de această soartă este deci necesar să arătăm că simbolul dă expresie unei experienţe inconştiente şi colective. Conform metodei sale, Jung aplică tehnica *amplificării* spre a descoperi rădăcinile arhetipale ale dogmei. Ni se vorbeşte astfel despre paralelele precreştine ale acesteia în gândirea babiloniană (triada Anu-Bel-Ea), în teologia egipteană (trinitatea Zeu-rege-taurul Ka) şi în speculaţiile matematice ale filosofilor greci (simbolismul numărului la Pitagora, imaginea triadică a Zeului la Platon, în dialogul *Timeu).* Din acestea Jung trage concluzia că ideea treimii este arhetipală şi că, de exemplu, ceea ce au făcut Părinţii Bisericii atunci când au imaginat formula *homoousios* a fost, de fapt, reactivarea acestui arhetip, reproducând astfel în noi forme *"adevăruri atemporale care sunt înnăscute în natura omului"*[64]. De aceea dogma Treimii nu este admisă în termenii formulei sale logice, ci în termenii "realităţii psihologice" pe care o exprimă, adică în termenii prezentării simbolice a unei imagini primordiale, inconştiente. În pofida tuturor controverselor pe această temă, dogma devine astfel un fenomen

psihologic, dovada nemijlocită şi de necontestat a unei trăiri psihice particulare; aceasta şi numai aceasta o salvează de tautologie. Doctrina Treimii poate fi acum percepută nu ca o fantazare goală, irelevantă pentru spiritul omului modern, ci ca o activare simbolică a unei dispoziţii universal umane. Cu alte cuvinte, imaginea pe care ea o prezintă devine parte a conţinutului arhetipal al ideii de Dumnezeu prin care se revelează forma arhetipală a acestei idei, care în acest caz este dispoziţia de a-l concepe pe Dumnezeu nu ca pe o fiinţă unitară şi statică, ci ca pe o forţă dinamică şi triadică[65].

Jung foloseşte acelaşi argument nu numai spre a trata despre alte fenomene religioase — Liturghiei, de exemplu, i se acordă un tratament cu totul similar[66] —, ci şi pentru a evalua semnificaţia anumitor personalităţi religioase. Cum vede el, aşadar, figura lui Iisus din Nazaret? Şi în acest caz se arată necesitatea ca orice imagine arhetipală să fie prezentată simbolic. Deoarece şi aceasta implică o distincţie între arhetipul ca atare şi mediul revelării acestuia, nu este greu de văzut cum aceasta îi permite lui Jung să dea o nouă turnură vechii distincţii teologice între istoricul Iisus şi biblicul Hristos, adică între detaliile exterioare ale vieţii lui Iisus, pe care Jung le consideră nedemne de încredere şi de prea mică importanţă, şi credinţa în el aşa cum este prezentată în Noul Testament, pe care Jung o înţelege acum ca percepţie a faptului că Iisus este *exemplificarea unui arhetip.* Ne aflăm astfel din nou pe teritoriul familiar al aprecierii unei imagini — de data aceasta o imagine biblică — nu pe baza certitudinii istorice şi consecvenţei raţionale, ci în termenii exprimării unei experienţe psihice particulare şi primordiale. Aceasta explică — spune Jung — *"caracterul anistoric al evangheliilor, a căror singură preocupare este să reprezinte figura miraculoasă a lui Hristos cât mai plastic şi mai impresionant posibil"*[67]*.* Chiar Pavel, cel dintâi martor cu talent literar, acoperă figura lui Iisus cu concepţii metafizice; el este cârmuitorul tuturor forţelor demonice, mântuitorul cosmic, omul-Dumnezeu cel mijlocitor. La drept vorbind, dacă nu ar fi existat această înclinaţie de om terestru, Iisus nu ar fi putut să apară *"ca figură colectivă pe care contemporanii său o aşteptau să apară".* În consecinţă, evangheliile nu ne oferă dovezi istorice că Iisus este Hristos, ci doar aduc mărturie despre o experienţă psihică particulară în mod evident trăită de autorii lor. "*Avem aici arhetipul viu şi perceptibil care a fost proiectat asupra omului Iisus şi care s-a manifestat istoriceşte în el."*[68]

Care este arhetipul dezvăluit de figura lui Hristos? Este, arată Jung, arhetipul familiar nouă în vise şi fantazările de proiecţie: ideea de fiinţă atotputernică, atotcuprinzătoare, desăvârşită sau perfectă, întotdeauna reprezentată de un om cu dimensiuni fabuloase. În cazul lui Iisus, această fiinţă este zugrăvită ca având atribute de erou: *"origine improbabilă, tată divin, naştere riscantă, salvare la momentul potrivit, fapte miraculoase, sfârşit tragic timpuriu, moarte simbolică, efecte post-mortem (reapariţii, semne, minuni etc.)"*[69]*.* În iconografia creştină, aceeaşi imagine a perfecţiunii este zugrăvită pe mandala lui Hristos înconjurat de cei patru evanghelişti sau în prezentarea sfinţilor, îngerilor şi patriarhilor grupaţi în jurul figurii sale centrale. Toate aceste simbolisme, repet, schiţează un arhetip, iar acum putem înţelege de ce rămân ele semnificative, în pofida prezentării lor adesea fantastice. Căci chipul desăvârşirii prezentat de aceste imagini este expresia unui arhetip care încapsulează o cerinţă fundamentală *a priori* a naturii umane, anume *cerinţa de a unifica*

elementele disparate ale Psyche. Această cerinţă, după cum ne amintim, Jung deja a categorisit-o ca arhetip al Sinelui[70]. Ceea ce individul identifică în Hristos, prin urmare, este arhetipul care exprimă propria sa trebuinţă psihică interioară de totalitate şi unitate: Hristos, cu alte cuvinte, *"exemplifică arhetipul Sinelui"*[71]. Drept urmare, Iisus este numit Hristos nu pentru că detaliile istorice ale vieţii sale îl confirmă drept Hristos — ceea ce ar fi să tratăm naraţiunea biblică *ad litteram,* ca pe o compoziţie de semne —, ci deoarece conştiinţa observatoare trăieşte arhetipul Sinelui prin mediul simbolic al acelei vieţi. Simbolul lui Hristos, întocmai ca doctrina Sfintei Treimi, este astfel salvat de la uitare şi reanimat de trăirea imediată a validităţii sale universale, colective, arhetipale.

Ideea de arhetip al Sinelui figurează în mod pregnant în ultimele secvenţe aie argumentării lui Jung şi vom reveni la ea în capitolul următor. Ceea ce trebuie să subliniem aici este măsura în care Jung, făcând aceste referiri la diferitele imagini ale lui Dumnezeu încorporate în crezuri, dogme şi ritualuri religioase, în mod repetat discreditează orice consideraţie cu privire la aşa-numitul lor adevăr "metafizic". Astfel, doctrina Treimii nu ne oferă nici o demonstraţie cu privire la natura divinităţii, iar evangheliile nu ne oferă nici o dovadă a faptului că istoricul Iisus este realmente omul-Dumnezeu. Tocmai de aceea, aceasta nu înseamnă nici că nu există Dumnezeu şi nici că Iisus nu este Hristos. Aşa cum am văzut, aceasta este urmarea restricţiei absolute pe care Jung o instituie cu privire la capacitatea omului de a verifica sau de a falsifica asemenea idei transcendentale, ca şi asupra necesităţii de a le prezenta nonliteral. Acestea, în definitiv, sunt probleme imposibil de rezolvat, orice încercare în acest sens fiind pentru el un exerciţiu de zădărnicie, o cutezanţă a spiritului uman care nu-şi cunoaşte limitele Fapt important, însă, tăcerea asupra acestor probleme nu implică faptul că asemenea speculaţii metafizice sunt lipsite de semnificaţie. Căci oricât de îndepărtate ar părea ele, la o primă privire, de experienţa cotidiană, semnificaţia lor poate fi restaurată de îndată ce sunt percepute ca fiind înrădăcinate în procesele psihicului universal *(in universul psychic processes).* Cu alte cuvinte, interpretate cum se cuvine, *conceptele metafizice ale religiei pot, de asemenea, reprezenta conţinuturi ale ideii arhetipale de Dumnezeu* şi astfel pot fi de asemenea privite ca efecte fenomenale ale unei dispoziţii psihice înnăscute de a dezvălui imagini colective, primordiale ale formei arhetipale de Dumnezeu, în cazurile menţionate mai sus, imaginile lui Dumnezeu ca trinitate sau ca om perfect.

Aşadar, în ciuda rezervelor lui Jung faţă de metafizică în general, speculaţiile metafizice specifice — în teologie, de exemplu, pe tema dacă moartea lui Hristos ne-a adus mântuire sau pe tema dacă există viaţă după moarte — pot fi salvate de la desuetudine dacă sunt înţelese ca derivând din experienţe transpersonale, universale, ce emană din inconştientul colectiv, dacă sunt luate drept "descripţii abreviate" ale anumitor fapte psihice, generate de trăirea psihică imediată a lui Dumnezeu ca arhetip. După cum explică Jung, nu *"conceptul contează; conceptul este doar un cuvânt, o dâră, iar el are semnificaţie şi utilizare numai pentru că reprezintă o anumită sumă de experienţă"*[72]. Aşadar, cu toate că, în mod invariabil, soarta ideilor metafizice sau a conceptelor teologice demodate este să-şi piardă relevanţa şi să moară, lucrul acesta nu este inevitabil dacă ele continuă să evoce experienţele arhetipale originare pe care ele se bazează. În acest sens ele devin, de asemenea, martor istoric al faptului că

astfel de experienţe au avut loc: ele devin, ca toate simbolurile religiei, efecte perceptibile ale unei cauze imperceptibile. Aşadar, miezul arhetipal al doctrinei, dogmei, ritualului sau personalităţii este acela care le ridică la nivelul conţinutului ideii arhetipale de Dumnezeu, prin ale cărei formulări şi imagistici simbolice se exprimă forma arhetipală a lui Dumnezeu. Aşa se face că adesea speculaţii stranii şi ininteligibile despre religie au semnificaţie universală, colectivă.

Natura trăirii religioase

Distincţia făcută de Jung între forma arhetipală a lui Dumnezeu şi conţinutul arhetipal al ideii de Dumnezeu i-a permis să se distanţeze de orice sugestie că imaginile lui Dumnezeu sunt, cum credea Freud, născociri ale imaginaţiei nevrotice. Conţinuturile ideii de Dumnezeu, care în mod cert utilizează imagistica extrasă din experienţa individuală, sunt în acelaşi timp actualizări ale unei dispoziţii psihice *a priori,* ale unui substrat care este universal şi colectiv şi, deci, independent de orice istorie personală. Există o formă arhetipală de Dumnezeu, Dumnezeul-arhetip *în sine,* matrice sau precondiţie la care se conformează orice reprezentare simbolică a lui Dumnezeu. Dacă religia foloseşte în permanenţă imaginile tatălui, nu este deci o dovadă în favoarea originirii sale oedipale, ci în favoarea dezvăluirii unui motiv arhetipal, suprapersonal. În consecinţă, nu o trebuinţă infantilă explică potenţa imaginii tatălui, ci experienţa obţinută prin acea imagine cu privire la un nivel particular şi primordial al fiinţei psihice.

După cum am şi văzut, în această argumentare trăirea religioasă *(religious experience)* joacă un rol cu totul decisiv. Conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu sunt simbolice pentru că numai prin intermediul simbolului poate fi trăită o realitate nemărginită de felul formei arhetipale a lui Dumnezeu; în acelaşi timp, faptul că individul are această trăire dovedeşte că acest simbol este realmente simbol şi, deci, mijloc al acestei revelaţii. În acest sens, trăirea religioasă are un caracter dublu: este receptarea a ceva ce este dat; este, cum am mai notat, efect perceptibil al unei cauze imperceptibile. Astfel, pe de o parte, această experienţă este independentă de subiect, ceva ce se manifestă în el din profunzimile propriei fiinţe, dar care este necreat, "etern", colectiv şi impersonal, iar, pe de altă parte, această trăire are loc în raport cu, să spunem, o imagine particulară a dogmei, care confirmă că aceste fenomene sunt simboluri vii, mereu active în prezentarea faţă de un arhetip.

Dar aceasta nu este tot ceea ce are Jung de spus despre experienţa religioasă[73]. Să ne întoarcem la faimoasa definiţie dată de Jung religiei în ale sale Terry Lectures, ţinute la Yale University, în 1937. Cum şi era de aşteptat, el defineşte aici religia nu prin crezurile şi ritualurile ei, ci prin trăirile religioase originare de care depind acestea. Aşadar, religia este "o atitudine deosebită a spiritului uman" în care "anumiţi factori dinamici" sunt observaţi şi consideraţi *"destul de minunaţi şi de plini de semnificaţie încât să fie adoraţi şi iubiţi cu devoţiune".* Această atitudine este mai departe caracterizată ca având *"cea mai înaltă şi cea mai mare valoare"* şi *"o intensitate psihică extraordinară, ba chiar copleşitoare"*[74]. *"Religia, aşa cum spune cuvântul latin* religare, *este faptul de a lua în considerare, cu grijă şi în mod scrupulos, ceea ce Rudolf Otto*[75] *a numit pe bună dreptate* numinosum, *adică un factor sau efect dinamic, care nu-şi are cauza într-un*

act de voinţă arbitrar. Dimpotrivă, acesta captează şi controlează subiectul uman, care întotdeauna este mai degrabă victima decât creatorul său. Numinosum — *oricare i-ar fi cauza — este o trăire a subiectului independentă de voinţa sa. În orice caz, învăţământul religios, precum şi* consensus gentium, *întotdeauna şi pretutindeni, susţin că această experienţă se datorează unei cauze exterioare individului.* Numinosum *este fie calitatea unui obiect vizibil, fie influenţa unei prezenţe invizibile care determină o modificare particulară a conştiinţei. Aceasta este, în orice caz, regula generală"*[76].

Zece ani mai târziu, în 1947, Jung este şi mai explicit cu privire la ceea ce înţelege el prin "numinosum", pe care religia îl respectă cu atâta grijă şi căruia îi atribuie o atât de mare importanţă. Religia — spune el — nu se bazează pe tradiţie şi credinţă, ci îşi are originea în arhetipuri, *"a căror «respectare cu grijă»* — religere! — *constituie esenţa religiei"*[77]. Afirmaţie, repet, nesurprinzătoare. Căci a defini religia în termenii arhetipurilor înseamnă a nu face decât să reafirmi că atitudinea religioasă este o *componenta esenţială a Psyche.* Este până acum un argument familiar. Orice individ posedă un "instinct religios" *a priori* — un impuls către religie, care este o funcţie psihică — şi tocmai acest instinct îi oferă ocazia şi tiparul pentru toată imageria religioasă şi activităţile corespunzătoare. Cu alte cuvinte, această definiţie a religiei pretinde că *atitudinea religioasă este atitudine colectivă.* Orice expresie a atitudinii religioase va impune, aşadar, recrearea acestor impulsuri psihice inconştiente în formă simbolică, universală şi arhetipală.

Al doilea aspect notabil este descrierea de către Jung a experienţei religioase ca activitate "dinamică", în care "valoarea" atribuită acelui *numinosum* implică o condiţie psihologică de mare "intensitate psihică". Mai departe se arată că, se pare, există două motive pentru caracterul special al acestei activităţi: în primul rând, aceasta îşi are originea în calitatea particulară a subiectului care o trăieşte, iar, în al doilea rând, în calitatea particulară a obiectului trăit. Să le examinăm pe rând.

Când Jung vorbeşte de actul de a atribui semnificaţie la ceva, ca act dinamic, de o mare intensitate pe plan psihic, el evocă teoria sa de odinioară, a energiei psihice[78]. După cum ne amintim, sistemul relativ închis al Psyche este caracterizat de permanenta şi dinamica mişcare a libidoului. Deşi libidoul ca atare nu este observabil, comportamentul său poate fi schiţat în termenii "valorii" care i se atribuie în cazul dat. Valorile sunt "estimări cantitative de energie", aşa încât pentru o persoană a acorda o înaltă valoare unei, să zicem, opere de artă este acelaşi lucru cu a spune că acest obiect de artă a fost învestit de el/ea cu o mare cantitate de energie psihică. Ceea ce s-a întâmplat aici este că energia psihică a fost "transformată" sau "canalizată" într-un fenomen cultural particular, valoarea atribuită acesteia fiind în mod direct calculabilă în termenii intensităţii efectului ei libidinal.

Jung transpune acest argument direct în explicaţia dată de el trăirii religioase. Prin intermediul conţinuturilor simbolice ale ideii de Dumnezeu un individ trăieşte revelaţia formei arhetipale a lui Dumnezeu; iar pe baza acestei trăiri el/ea atribuie "cea mai înaltă valoare" acestor conţinuturi şi le numeşti "arhetipale". Ceea ce putem interpreta în felul următor: conţinuturile simbolice ale ideii de Dumnezeu sunt imagini în care a fost canalizată o cantitate specifică de energie psihică. Aceste imagini simbolice, orice formă ar lua ele, sunt manifestarea şi expresia libidoului,

iar intensitatea efectului lor derivă direct din mişcarea energetică a Psyche, a infuzării acestor imagini cu putere libidinală. Credinciosul, acordându-le acestor imagini cea mai înaltă valoare, mărturisind că sunt vehicule ale revelaţiei, atestă astfel faptul că ele sunt transformatoare de energie în procesul psihic. Cu alte cuvinte, ele devin "numinoase" din cauza calităţii particulare pe care o posedă, anume că transportă o putere libidinală dinamică concentrată, care simultan este o expresie de energie vitală în Psyche.

Acesta este primul fir al analizei jungiene a experienţei religioase: experienţa religioasă este identificată ca experienţă numinoasă, iar experienţa numinoasă este la rându-i conectată la procesul psihic al subiectului care trăieşte experienţa. În cel de al doilea fir, însă, Jung consideră trăirea religioasă ca pe un efect produs de obiectul trăirii, de numen sau arhetipul însuşi care are influenţă asupra indivizilor prin intermediul simbolurilor. Tocmai "prezenţa invizibilă" este aceea care captează şi controlează subiectul uman ca "victimă" a sa şi nu ca "creator". Într-un pasaj frapant, iarăşi cu foarte multe reminiscenţe din Rudolf Otto, Jung descrie această experienţă ca pe o întâlnire cu sfinţenia": *"«Sfinţenie» înseamnă că o idee sau lucru posedă cea mai înaltă valoare şi că în prezenţa acestei valori oamenii sunt, ca să spunem aşa, loviţi de muţenie. Sfinţenia este, aşadar, revelatoare: este puterea iluminatorie care emană din figura arhetipală. Niciodată omul nu se simte subiect al unui asemenea proces, ci întotdeauna obiectul său. Nu* el *percepe sfinţenia, ci* ea *îl ia captiv şi îl copleşeşte; nu* el *o contemplă într-o revelaţie, ci* ea *i se revelează, iar el nici măcar nu se poate mândri că a înţeles-o cum se cuvine. Totul se petrece în mod vădit în afara sferei voinţei lui, iar cele petrecute sunt conţinuturi ale inconştientului*. "[79]

Jung este aici interesat de *religia fenomenală,* de faptul imediat şi incontestabil că unii oameni au un tip special de trăire pe care o consideră copleşitoare şi revelatoare şi care de aceea poate fi numită "numinoasă". De teamă ca nu cumva să se creadă, totuşi, că această trăire este autogenerată, Jung repetă argumentul său anterior, dar cu o adăugire semnificativă. Putem nu numai postula, dacă nu demonstra, că această trăire are o origine reală — că ea este efectul mediat al unei cauze arhetipale —, ci putem, în afară de aceasta, să postulăm, dacă nu să demonstrăm, că particularităţile *(characteristics)* efectului reclamă anumite particularităţi ale cauzei. Cu alte cuvinte, întrucât experienţa religioasă este "numinoasă", putem presupune nu numai că ea este activată de un arhetip, ci şi că acest arhetip este un "numen", anume că are calităţile necesare generării acestei trăiri, că posedă "cea mai înaltă valoare", că este o "revelaţie", că îşi "captează şi copleşeşte" receptorul etc. Toate acestea sunt calităţi care pot fi inferate din natura trăirii *(experience)* obţinute prin mijlocirea imaginilor despre Dumnezeu. Dar această inferenţă, după cum Jung nu întârzie să arate, nu demonstrează existenţa lui Dumnezeu. Tot ceea ce poate fi stabilit în mod empiric sunt anumite efecte în trăirea numinoasă — ca, de exemplu, cineva se simte "victima" şi nu "creatorul" —, dar aceste efecte psihice sunt suficiente pentru noi ca să tragem concluzia că în trăirea numinoasă *(numinous experience)* numenul este dezvăluit ca un agent autonom şi creator, ca o realitate aparte de subiectul receptor. *Dificultatea care generează interpretări greşite este că arhetipurile sunt «reale». Ceea ce este totuna cu a spune că efectele a căror cauză este descrisă ipotetic drept* arhetip

pot fi stabilite în mod empiric, exact aşa cum în fizică efectele a căror cauză se presupune a fi atomul *(care este pur şi simplu un model). Nimeni nu a văzut vreodată un arhetip, după cum nimeni nu a văzut vreodată un atom. Dar cel dintâi este cunoscut a produce efecte numinoase, iar cel din urmă explozii. Când spun «atom» vorbesc despre modelul acestuia; când spun «arhetip» vorbesc de ideile care îi corespund, dar niciodată de lucrul-în-sine, care în ambele cazuri este un mister transcendentul [...]. Numai că este nou pentru mine faptul că asemenea cunoaştere este explicată «metafizic». Vedeţi, pentru mine Psyche este ceva real* pentru că funcţionează, *ceea ce poate fi stabilit în mod empiric. Trebuie de aceea să afirmăm că ideile arhetipale active, inclusiv modelul nostru de arhetip, se bazează pe anumite calităţi incognoscibile ale materiei. Dar ştiinţa nu poate în nici un chip stabili că, sau în ce măsură, acest substrat incognoscibil este în ambele cazuri Dumnezeu. Acest lucru poate fi decis numai de către teologia dogmatică sau credinţă..."*[80]

În rezumat, trăirea religioasă este o trăire numinoasă *(numinous experience),* iar trăirea numinoasă presupune anumite procese psihice necesare. Aceste procese marchează ceea ce este dat şi primit în situaţia numinoasă. Avem, pe de o parte, un proces generic pentru Psyche la om, care rezultă din inconştientul colectiv. Acest proces este conceput ca arhetipal, primordial, universal şi etern, cu totul diferit de produsele individualizate ale inconştientului personal, posedând o putere unică proprie, suficientă ca să determine în fiecare individ o similaritate a experienţei şi reprezentării. Aceasta este forma arhetipală de Dumnezeu. Pe de altă parte, trăirea formei arhetipale a lui Dumnezeu este o trăire mediată: forma de Dumnezeu nu poate fi cunoscută direct, ci numai prin efectele sale, anume prin mijlocirea conţinuturilor arhetipale ale ideii de Dumnezeu. Astfel, prin imaginile simbolice ale religiei individul primeşte şi dă expresie revelaţiei privind transcendent-imanentul, centrul suprapersonal al existenţei sale, numenul "Dumnezeu din noi". Este o trăire imediată cu un caracter absolut convingător, garantată de propria-i intensitate dinamică şi de valoarea absolută care îi este atribuită.

Faptul acestei trăiri este tot ceea ce îl interesează pe psiholog: numai aceasta poate fi stabilită în mod empiric. Strict vorbind, tot ceea ce putem spune este că trăirea religioasă îl stabileşte pe Dumnezeu ca realitate psihică şi că există o imagine arhetipală a lui Dumnezeu indelebil gravată în Psyche. Psihologia nu poate demonstra existenţa lui Dumnezeu, dar, stabilind existenţa acestei imagini arhetipale, poate confirma religia ca activitate fundamentală a Psyche, ca expresie necesară la om a celui mai profund nivel al fiinţei noastre inconştiente, inconştientul colectiv.

NOTE

[1] *The Freud/Jung Letlers,* p. 236.

[2] *CW,* 4:320. În mod semnificativ, acest pasaj este eliminat din ediţiile ulterioare.

[3] "Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept" (1936), *CW,* 9:66.

[4] A se vedea capitolul 7, paragraful "Imaginile primordiale ale inconştientului colectiv".

[5] *CW*, 7:66.

[6] *CW*, 8:133.

[7] "Archetypes of the Collective Unconscious" (1934), *CW,* 9(l):4-5.

[8] "A Study in the Porocess of Individuation" (1950), *CW,* 9:351.

[9] "Archaic Man"(l931),CW, 10:51.

[10] A se vedea June K. Singer, "Religion and the Collective Unconscious: Common Ground of Psychology and Religion", *Zygon* (1969), 4:315-332; şi Ira Progoff, *Jung's Psychology and its Social Meaning,* Routledge & Kegan Paul, London, 1953, pp. 70-71.

[11] "Psychological Aspects of the Mother Archetype" (1938), *CW,* 9(1):81.

[12] "The Psychology of the Child Archetype" (1941), *CW,*9(0:158-160.

[13] Antropologul jungian Jenette Jones organizează şi extinde lista de arhetipuri a lui Jung, definind patru grupe: 1) figuri geometrice, cum sunt mandala şi tetrahedromul; 2) tipare, de felul spiralei, şi forme naturale, cum e soarele; 3) personificări; 4) procese alchimice. Citat de Mary Ann Mattoon, *Jungian Psychology in Perspective,* The Free Press, London/New York, 1981, pp.41-42

[14] "Psychological Aspects of the Mother Arhetype" (1938), *CW,* 9(1): 79-80.

[15] *Psychological Types* (1921*), CW,* 6:400.

[16] "Psychological Aspects of the Mother Archetype" (1938), *CW,* 9(1):78.

[17] *The Psychology of C.G. Jung,* Routledge & Kegan Paul, London, 1962, p.45.

[18] "Psychological Aspects of the Mother Archetype" (1938), *CW,* 9(1): 101.

[19] *Psychology and Alchemy* (1944), *CW,* 12:211.

[20] În ceea ce priveşte influenţa lui Kant asupra lui Jung, a se vedea Marian L. Pauson, *Jung the Philosopher,* Peter Lung, New York, 1988, pp. 13-27; James W. Heisig, *Imago Dei: A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion,* Bucknell University Press, Lewisburg, Penn., 1978, pp. 196-198; şi J. Harley Chapman, *Jung's Three Theories of Religious Experience,*The Edwin Mellen Press, Lewiston, Ontario, 1988, pp. 37-38, 136-138.

[21] "The Role of the Unconscious" (1918), *CW,* 10:10-11.

[22] *Aion* (1951), *CW*, 9(2):179.

[23] "The Concept of the Collective Unconscious" (1936), *CW,* 9(1):48.

[24] "Instinct and the Unconscious" (1919), *CW,* 8:137-138.

[25] "On the Nature of the Psyche" (1947), *CW,* 8:214.

[26] *Ibid.,p.* 228.

[27] Cea mai detaliată analiză a acestor arhetipuri este făcută de Edward C. Whitmont, *The Symholic Quest,* Princeton University Press, Princeton, New York, 1969, pp. 156-230.

[28] *Two Essays on Analytical Psychology* (1928), *CW,* 7:192. Există unele diferende între comentatori cu privire la faptul dacă Persona este sau nu arhetip. În scopurile acestei expuneri, îi voi urma pe Whitmont, Calvin Hall şi alţii, care susţin că este arhetip, deoarece reglează formele tipice de comportament, deşi în acest caz comportamentul depinde în primul rând de expectaţia socială.

[29] *Ibid., p.* 194.

[30] Cf. Whitmont, *op. cit.,* nota 27, p. 158.

[31] "Conscious, Unconscious, and Individuation" (1939), *CW,*9(l):284-285.

[32] În "Problems of Modern Psychotherapy" (1929), Freud însuşi devine exemplu de Umbră. "Rezultatul metodei freudiene de elucidare este o elaborare minuţioasă a Umbrei omului, fără egal în vreo epocă anterioară. Este cel mai eficient antidot imaginabil contra tuturor iluziilor idealiste cu privire la natura omului; nu este de aceea nici o mirare că se iscă din toate părţile cea mai violentă opoziţie faţă de Freud şi şcoala sa", *CW,* 16:63-64.

[33] Cf. *Two Essays an Analytical Psycholoxy* (1928, 1943), *CW,* 7:188-211.

[34] A se vedea capitolul 7, paragraful "Conceptul energetic de libido".

[35] *Two Essays on Analytical Psycholagy* (1928, 1943), *CW,* 7:240.

[36] *Ibid.,* p. 238.

[37] Cf. "The Psychological Aspects of trie Kore" (1951), *CW,* 9(1): 187.

[38] *Psychology and Religion* (1938), *CW, 11:*| | :73.

[39] "Concerning Mandala Symbolism" (1950), *CW,* 9(l):357.

[40] *CW,* 12. Alte două volume din *CW* sunt consacrate alchimiei: *Alchemical Studies (CW,* 13) şi *Mysterium Coniuctionix (CW,* 14).

[41] *Two Essays on Analytical Psycholagy* (1928, 1943), *CW,* 7:220. Pentru alte detalii privind concepţia lui Jung despre alchimie, a se vedea Allison Coudert, *Alchemy: The Philasopher's Stone,* Schambala Publications, Boulder, Col., 1980; Edward Edinger*, Anatomy of the Psyche: Alchemical Symbolism in Psychotherapy,* Open Court Publishing Co., La Salle, III., 1985; Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy,* Harper & Row, New York, 1962; Marie-Louise von Franz, *Alchemical Active Imaginatian,* Spring Publications, Irving, Texas, 1979; şi Michael Fordham, "The Relevance of Analytical Theory to Alchemy, Mysticism, and Theology", *Journal of Analytical Psychology* (1960), 5 (2): 113—128.

[42] "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity" (1942), *CW,* 11:148-149.

[43] *Psycholagy and Alchemy* (1944), CW, 12:14.

[44] Apud H. L. Philp, *Jung and the Problem of Evil,* Rockliff, London, 1958, pp. 15-16. A se vedea şi *The Symbolic Life* (1976), *CW,* 18:706-707.

[45] John Macquarrie, *20th Century Religious Thought,* SCM Press, London, 1971, p. 109.

[46] *MDR*, p. 384.

[47] *Ibid.,p.* 385.

[48] Scrisoare către Robert C. Smith (datată 29 iunie 1960). *C.G.Jung Letters,* ed. G. Adler, în colab. cu A. Jaffe, Princeton University Press, Princeton, 1973, 1975, vol. 2 (1951-1961), p. 570.

[49] W. McGuire şi R.F. Hull, *C. G. Jung Speaking,* Princeton University Press, Princeton, 1977, p. 428. Jung spune acelaşi lucru într-un interviu din 1955: "Tot ceea ce am învăţat m-a condus pas cu pas la convingerea de nezdruncinat a existentei lui Dumnezeu. Numai că eu cred ceea ce cunosc. Iar aceasta elimină credinţa. De aceea nu iau existenţa sa ca pe o credinţă — *ştiu* că El există" *(ibid.,* p. 251).

[50] *Psychology and Religion (193S), CW,* 11; 104-105.

[51] "The Psychology of the Unconscious" (1917), *CW.* 7:66. În *Answer to Job* (1952), Jung scrie: arhetipurile inconştientului colectiv "sunt fenomene spontane nesupuse voinţei noastre şi de aceea suntem îndreptăţiţi să le atribuim o anumită autonomie. Ele trebuie considerate nu numai ca obiecte, ci şi ca subiecţi care legiferează" (*CW,* 11:362).

[52] *God and Unconscious,* Fontano Books, London, 1960, p. 78.

[53] Excepţie face Don McGowan, în *What is Wrong with Jung,* Prometheus Books, Buffalo, New York, 1994.

[54] *CW,* 6:473-481.

[55] *Ibid.,* p. 474.

[56] *Ibid., p.475.*

[57] *Ibid.,* p. 476.

[58] A se vedea capitolul 7, paragraful "Unele deosebiri între concepţiile lui Freud şi Jung despre religie".

[59] *Two Esssays on Analytical Psychology* (1928, 1943), *CW,* 7:132.

[60] *Ibid., p.* 137.

[61] *Psychological Types* (1921), *CW,* 6:473.

[62] "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity" (1948), *CW,* 11:110.

[63] *Aion* (1951), *CW,* 9(2): 178.

[64] "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity" (1948), *CW,* 11:130.

[65] Aceasta explică de ce doctrina Sfintei Treimi poate provoca o trăire religioasă. Aici Jung îl citează pe Fratele Klaus. Cf. *CW,* 9(I):8-12; a se vedea şi "Brother Klaus" (1933), *CW,* 11:316-323.

[66] A se vedea "Transformation Symbolism in the Mass" (1942; text revizuit 1954), *CW,* 11:296-448.

[67] ,.A Psychological Approach of the Dogma of the Trinity", CW, 11:153.

[68] "Jung and Religious Belief, *The Symbolic Life, CW,* 18:737.

[69] "A Phychological Approach to the Dogma of the Trinity", *CW,* 11:154-155.

[70] A se vedea capitolul 8, paragraful "Sinele".

[71] *Aion* (1951), *CW,* 9(2).37.

[72] *Ibid.,* p. 33.

[73] Pentru o analiză mult mai detaliată, a se vedea J. Harley Chapman, *op. cit.,* nota 20.

[74] *Psychology and Religion,* pp. 98, 104.

[75] În *Das Heilige* (l917). Trad. În limba engleză, *The Idea of the Holy,* Oxford University Press, Oxford, 1923.

[76] *Psychology and Religion* (1938), *CW,* 11:7.

[77] "On the Nature of the Psyche", *CW,* 8:221.

[78] A se vedea capitolul 7, paragraful "Conceptul energetic de libido"

[79] "A Psychological Approach of the Dogma of the Trinity", *CW,* 11:152.

[80] Scrisoare către H. Haberlandt (datată 23 aprilie 1952). *CC. Jung Letters,* ed. G. Adler. În colab. cu A. Jaffe, Princeton University Press, Princeton, 1973 şi 1975 (1951-1961), vol. 2, pp. 53-54. Jung face următoarea precizare în "Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber" (1952): "Nu ar trebui pierdut din vedere că cele de care mă ocup sunt fenomene psihice care pot fi dovedite empiric a sta la baza conceptelor metafizice şi că atunci când, de exemplu, vorbesc de «Dumnezeu» sunt incapabil să mă refer la ceva de dincolo de aceste modele psihice demonstrabile care, trebuie să admitem, s-au arătat ele însele a fi cât se poate de reale. Cui găseşte că realitaea lor este de necrezut i-aş recomanda o raită reflexivă într-un azil de nebuni" (*CW,* 18:666).

9. DUMNEZEU ŞI INDIVIDUAŢIE

Ajungem acum la stadiul final al concepţiei lui Jung despre religie, în care, după cum vom vedea, el argumentează că religia este necesară pentru dezvoltarea psihică a omului. Această argumentare se axează pe importantul concept jungian de *individuaţie.* Jung însuşi priveşte această idee drept *"conceptul central al psihologiei mele"*[1], iar pentru mulţi comentatori aceasta rămâne cea mai durabilă realizare a sa. Conceptul ne oferă, de asemenea, încă un contrast iluminator faţă de Freud. Să ne amintim că Freud este deosebit de sceptic atunci când ia în considerare avantajele religiozităţii. Este adevărat că religia ne-a făcut un mare serviciu oferindu-ne reguli şi reglementări pentru îmblânzirea instinctelor noastre asociale, dar a făcut prea puţin în alte privinţe. Ea nu ne-a făcut fericiţi, nu ne-a permis să ajungem la o învoială cu impulsurile noastre sexuale şi, mai presus de toate, nu a alimentat procesul de creştere individuală. Religia este o nevroză obsesională, iar a fi religios este a fi blocat într-o formă de viaţă infantilă şi iluzorie. Dar Freud nu este descurajat. Un astfel de infantilism, prezice el, va fi în mod necesar abandonat pe măsură ce oamenii se maturizează. Bărbaţii şi femeile nu pot rămâne pentru totdeauna copii şi *"Abandonarea religiei trebuie să aibă loc cu inexorubilitatea fatală a unui proces de creştere"*[2]*.* Această afirmaţie este negată de Jung. O datĂ ce atitudinea religioasă se revelează ca *atitudine colectivă* — cu alte cuvinte, o dată ce este recunoscută ca dimensiune arhetipală intrinsecă naturii umane — ea nu mai poate fi privită drept ceva ce ar trebui sau chiar ar putea fi abandonat. Tocmai pentru că religia este o funcţie psihică, la fel de inseparabilă de individ ca orice alt instinct, orice încercare de a-i tăgădui importanţa va avea drept rezultat un dezechilibru psihic şi, deci. căderea în nevroză.

Aşa cum am subliniat anterior[3], atât Freud cât şi Jung iau aici drept punct comun de pornire *vis medicatrix naturae* — puterea tămăduitoare a naturii — şi deci ideea că orice individ are capacitatea inerentă de a-şi recâştiga sănătatea. Cu toate acestea, deosebirea dintre ei este mai mult decât notabilă. Pentru Freud acest proces terapeutic necesită descâlcirea refulărilor trecutului nostru oedipal şi astfel implică demascarea religiei ca parte a acestei moşteniri. Pentru Jung terapia necesită unificarea părţilor disparate ale Psyche — conştiinţă şi inconştient — într-o relaţie vie, care implică recunoaşterea religiei ca o componentă vitală a acestui proces. Trăirea religioasă este o trăire numinoasă a fundamentelor arhetipale eterne ale umanităţii însăşi şi, în această măsură, îl face capabil pe individ să se ridice deasupra problemelor sale personale şi să se raporteze la dimensiunea primordială şi indestructibilă a propriei sale fiinţe psihice. Prin urmare, nu acceptarea religiei este dăunătoare pe plan psihologic, ci respingerea ei. Jung clarifică lucrul acesta într-un faimos pasaj: *"Aş atrage atenţia asupra următoarelor fapte. În ultimii treizeci de ani m-au consultat oameni din toate ţările civilizate ale globului. Mai multe sute de pacienţi au trecut prin mâinile mele, cel mai mare număr dintre ei fiind credincioşi protestanţi, un număr mai mic evrei, iar vreo cinci sau şase catolici. Dintre toţi pacienţii mei trecuţi de jumătatea vieţii — adică mai în vârstă de*

treizeci şi cinci de ani — nu a fost nici unul a cărui problemă să nu fi fost, în ultimă instanţă, aceea a găsirii unei perspective religioase asupra vieţii. Pot spune în mod cert că fiecare dintre ei se simţea bolnav pentru că pierduse ceea ce religiile vii dăduseră adepţilor lor şi că nici unul dintre ei nu s-a însănătoşit fără a-şi redobândi perspectiva religioasă. Lucrul acesta, desigur, nu are nicidecum de-a face cu un crez particular sau cu calitatea de membru al unei biserici."[4]

Procesul de individuaţie

Jung numeşte *proces de individuaţie* procesul prin care individul integrează părţile conştiente şi inconştiente ale personalităţii. Conceptul de individuaţie apare pentru prima oară în *Tipuri psihologice* (1921) — deşi urme ale acestuia pot fi găsite în teza de doctorat a lui Jung, din 1902 — şi capătă conturul său deplin într-o scriere mai puţin importantă, din ultima parte a vieţii, *Mysterium Coniunctionis* (1956). Termenul "individuaţie" denotă nu o stare, ci un "proces" viu şi dinamic prin care o persoană devine "individ" psihologic, adică o unitate separată indivizibilă sau "întreg"[5]. *"Individuaţie înseamnă a deveni un «in-divid» şi, în măsura în care «individualitatea» îmbrăţişează interioritatea noastră, ultimă şi incomparabilă unicitate, ea implică de asemenea a deveni propriul Sine. De aceea putem traduce termenul individuaţie prin sintagme cum ar fi «devenire întru Sineitate» sau «autorealizare»."*[6] Procesul de individuaţie, spune Jung mai departe, este un proces cu totul spontan şi natural din cadrul Psyche, comparabil cu procesele fizice de creştere şi îmbătrânire; de aceea, nu există ceva ce poate fi stimulat din exterior, ci ceva potenţial prezent în toate fiinţele umane, deşi cei mai mulţi dintre noi nu suntem conştienţi de lucrul acesta. Personalitatea este deci destinată individuaţiei, la fel de sigur cum corpul este biologiceşte destinat decăderii. Acest proces ar avea loc în mod natural, dar poate fi cu uşurinţă dejucat de un număr de factori: ereditate, influenţe potrivnice din partea părinţilor, educaţie, mediu. De aceea una dintre principalele sarcini ale practicii psihoterapeutice este să identifice aceste elemente obstructive şi să dea asistenţă personalităţii de-a lungul drumului ei propriu către individuaţie.

Un alt mod de a arăta că individuaţia este un proces inerent al Psyche este acela de a o defini în termenii ţelului ei. Pentru Jung individuaţia este *"devenire întru Sineitate"* şi, astfel, ţelul individuaţiei este realizarea Sinelui: "... *Sinele are întrucâtva caracterul unui rezultat, al unui ţel atins, ceva ce are a se petrece extrem de gradat şi care cere multă osteneală. Astfel şi Sinele este ţelul vieţii noastre, deoarece el este cea mai deplină expresie a acelei combinaţii fatidice pe care o numim individualitate, deplina înflorire nu numai a individului singur, ci a grupului la care fiecare adaugă porţiunea sa de întreg."*[7]

Am şi spus câte ceva despre conceptul de Sine la Jung, în capitolul anterior[8]. Sinele — să ne reamintim — este *arhetipul totalităţii* şi astfel atestă faptul că a căuta un echilibru adecvat între laturile disparate ale Psyche, între conştient şi inconştient, este o dispoziţie *a priori* a omului. Lucrul acesta ne spune imediat mai multe despre procesul de individuaţie. Dacă ţelul individuaţiei este realizarea Sinelui, acest proces devine unul care nu numai că este necesar în plan terapeutic, ci şi unul care este *direcţionat în plan arhetipal.* Cu alte cuvinte, Sinele trebuie conceput nu numai ca ţel al individuaţiei, ci şi ca generatorul impulsului către aceasta,

el este atât *rezultat* cât şi *agent.* Aceasta înseamnă că dorinţa de integrare a elementelor conştiente şi inconştiente este ea însăşi primordială şi colectivă ca origine, că este o actualizare a arhetipului Sinelui. Individuaţia este deci nativă la indivizi, o lege naturală a Psyche, componentă ireductibilă a Psyche, "prospectivă" şi "teleologică".

Identificarea de către Jung a ţelului individuaţiei ca realizare a Sinelui îi permite să fie cât se poate de precis cu privire la ceea ce cuprinde programul de individuaţie. Individuaţia se referă la realizarea echilibrului psihic, ceea ce înseamnă că are în vedere uniunea contrariilor. Aceasta înseamnă asimilarea sau integrarea în conştiinţă a diferitelor părţi inconştiente ale Psyche: ceea ce necesită să devii sensibil şi receptiv la acele aspecte care au fost neglijate şi au rămas astfel nedezvoltate. Acestea vor depinde foarte mult de interesele persoanei, dar în toate cazurile necesitatea de a trăi ceea ce a fost depreciat şi refulat: caracteristici personale pe care le preferăm ascunse (Umbra), valori considerate stranii faţă de Persona publică, tipare inconştiente masculine sau feminine de emoţie şi comportament (Animus/Anima), o atitudine particulară nondominantă şi inferioară (extraversiune sau introversiune), o funcţie particulară nondominantă sau inferioară (senzaţie, intuiţie, gândire sau afectivitate). Nu este de mirare că individuaţia este un proces dificil, dureros, iar uneori periculos[9]. Armonia psihică şi realizarea Sinelui — cum arată Jung — sunt în primul rând rezultatul dării în vileag a celor mai intime părţi din viaţa interioară a individului, iar pentru aceasta individul are nevoie de un mare curaj; la urma urmei, deznodământul depinde nu atât de modul de a trata anumite dorinţe şi tendinţe, cât mai degrabă de faptul de a admite că le ai. Dar o dată ce această dificultate este învinsă, armonia psihică rezultată produce întotdeauna o îmbunătăţire a relaţiilor cu semenii, de exemplu cu membrii propriei familii sau cu comunitatea în general. Individuaţia, aşadar, nu este pur şi simplu rezolvarea unui conflict interior, ci ne determină să avem o relaţie mai armonioasă cu societatea ca întreg. Exemplu: acceptarea Umbrei noastre, a impulsurilor noastre ostile şi agresive poate debloca, în schimb capacitatea noastră de afecţiune spontană, făcându-ne astfel în stare să-i tratăm cu mai mare toleranţă şi căldură pe cei care ne sunt ostili.

Jung citează multe studii de caz care dezvăluie procesul de individuaţie[10]. Am şi întâlnit unul dintre acestea în exemplul bărbatului ale cărui fantazări axate pe sinuciderea logodnicei dezvăluiau un dezechilibru între funcţiile gândirii dominante şi funcţiile afectivităţii inferioare, dizarmonie care necesită o intervenţie terapeutică prin care să fie reactivat în inconştientul său ceea ce el excludea din conştiinţă"[11]. Dar cel mai detaliat şi mai interesant caz tratat de Jung se referă la o femeie americană necăsătorită, în vârstă de 55 de ani — Miss X —, care a început tratamentul cu el în 1928. Ea era foarte cultivată, studiase timp de nouă ani psihologia şi suferea de un dezechilibru între Animus şi Anima. Acesta era rezultatul a ceea ce Jung numeşte "complexul ei patern pozitiv": fusese "fiica tatălui ei" şi, în consecinţă, nu avusese relaţii bune cu mama ei daneză. Înţelegând că aceste relaţii lăsaseră mult de dorit, *"în ea s-a dezvoltat cu timpul sentimentul că acea parte a naturii ei ar fi evoluat diferit dacă relaţia cu mama ar fi fost alta"*[12]. Astfel Miss X s-a orientat către Jung. Analiza întreprinsă de Jung este bazată pe picturile produse de ea timp de zece ani şi pe care el le descrie ca pe *"un fel de ideogramă a conţinuturilor inconştientului"*[13]. El reproduce douăzeci şi cinci de ilustraţii

din opera ei, începând cu o imagine în care Miss X apare înconjurată de stânci în formă de ouă, în care corpul îi este pe jumătate înfipt în Mama Ţărână, implicaţia fiind că ea aşteaptă să fie eliberată din prizonieratul ei de către un vrăjitor (adică de către Jung). Într-o altă pictură, stâncile nu mai sunt ouă, ci sfere perfecte, una din ele fiind sfărâmată de săgeata de aur a unui fulger, acest din urmă aspect arătând că acum ea nu va fi descătuşată de un magician, ci de către un proces natural. A patra pictură este cea mai importantă. Nu numai că întreaga imagine este acum circulară, dar în centrul ei găsim organul feminin, stilizat în aşa fel încât să arate ca o plantă cu petale de argint, fertilizată de un şarpe negru cu un halou galben palid. Semnificaţia sexuală a acestei picturi n-a scăpat pacientei lui Jung şi, treptat, tablourile ei zugrăveau absorbirea şarpelui în nucleu, negreala acestuia fiind compensată de lumina aurie care radia din centru. Acesta a fost începutul integrării Animusului şi Animei la ea, iar la pictura a nouăsprezecea procesul era aproape complet. Această serie de picturi, conchide Jung, *"ilustrează stadiile iniţiale ale modului de individuaţie"*[14], dar din păcate nu ştim dacă ele i-au adus acelei Miss X vreun beneficiu terapeutic. Jung se pare că a pierdut prilejul de a-i urmări evoluţia, deşi picturile i-au fost remise după moartea ei.

Analiza făcută de Jung pacientei sale Miss X este extraordinar de complicată, atât de complicată încât e greu să ne imaginăm că mulţi pacienţi au putut beneficia de ceva de felul acesta. Această analiză ne oferă o excelentă demonstraţie practică privind tehnica jungiană a amplificării. Cercurile desenate de pacientă sunt, desigur, mandale, care exprimă duplicarea inconştientă a probabil celor mai grandioase dintre toate imaginile arhetipale ale totalităţii Sinelui[15]. Jung nu întârzie să reliefeze alte asemănări. Când Miss X pictează o zvastică cu rotire spre dreapta (pictura 6), aceasta este asociată cu emblema budistă, care arată o ieşire din haosul inconştient; dacă ea pictează o cruce cu braţe egale sau un ochi (picturile 7 şi 8), se face referinţă la imagini similare din opera misticului Jacob Böhme, din secolul al XVI-lea [şi al XVII-lea]; dacă desenează şase serii de raze solare (pictura 9), aceasta aminteşte discursul despre anteriu al lui Buddha, deşi în aceeaşi pictură cele trei păsări albe semnifică Treimea creştină. Aceste asocieri, însă, deşi fascinante, nu sunt prin nimic comparabile cu paralelele trasate de Jung între Miss Jung şi alchimie; într-adevăr, el admite cu generozitate că în special una dintre picturi (pictura 3) i-a dat *"impulsul decisiv de a face studii aprofundate asupra operei vechilor adepţi"*[16]. Această pictură înfăţişează o sferă care pluteşte liber, străbătută de o bandă argintie vibratoare, în mijlocul căreia este imprimat numărul 12. Jung arată că toate acestea sunt simboluri alchimiste. Argintul este mercur, vibraţiile lui sunt aripile lui Mercur, iar numărul 12 are de-a face cu procesul alchimic cunoscut sub numele de *tetrameria.* Abundă, însă, alte simboluri alchimiste. Bolovanii în formă de ou se referă la oul orfic *(rotundum),* vasul din care, la sfârşitul procesului alchimic, apare homunculus, anume Anthropos, omul total, înduhovnicit. Săgeata fulgerului eliberator este simbolul adesea utilizat de Paracelsus şi de alchimişti ca să-l indice pe Mercurius atât ca zeu, cât şi ca elementul numit argint-viu; iar în pictura în care Miss X zugrăveşte şarpele şi floarea găsim o altă idee alchimistă impresionantă: cele două petale de argint reprezintă vasul receptor, globul lumii în care sămânţa (aur) este destinată să se odihnească.

Jung arată că Miss X nu ştia nimic despre alchimie şi că propria lui

ignoranţă în această privinţă exclude orice bănuială că *"în mod neintentionat am infectat-o cu idei alchimiste"*[17]. Această posibilitate fiind exclusă, nu mai rămânea decât să se presupună că atât Miss X cât şi alchimiştii se găseau *sub influenţa inconştientă a unui arhetip,* că, în moduri foarte diferite, ei foloseau imagini similare ca să dea expresie unei intense trăiri interioare — trăirea unui arhetip — şi că această trăire, fiind arhetipală, nu era ceva unic pentru ei, ci ceva străvechi şi colectiv. Aşadar, picturile executate de Miss X sunt, ca şi ideile simbolice ale alchimiei, creaţii autentice ale inconştientului: ele nu sunt produsele reflecţiei conştiente, ci revelarea spontană, în formă simbolică, a stării reale a inconştientului colectiv al lui Miss X. Mai exact, ceea ce este aici transmis este o cerinţă arhetipală pentru Sineitate. iar ceea ce i se impunea acum acelei Miss X era să asculte, ca să zicem aşa, de mesajele transmise prin picturile ei şi să înceapă procesul de individuaţie invocat de ele: cu alte cuvinte, să pună în libertate acele aspecte inferioare latente ale personalităţii sale, pe care propriul Psyche le-a identificat ca fiind esenţiale pentru echilibrul psihic şi pentru realizarea Sineităţii. Aşadar, nu numai că dorinţa de individuaţie este arhetipală, ci arhetipurile însele oferă informaţie psihologică specifică asupra modului în care poate fi obţinută individuaţia.

Cele două stadii ale individuaţiei

Scopul procesului de individuaţie este, aşadar, unificarea aspectelor disparate ale Psyche şi realizarea în acest fel a unităţii arhetipale a Sinelui; în acest scop, aşa cum arată limpede cazul Miss X, inconştientul operează un rol compensator faţă de conştiinţă: oferă material simbolic în care sunt exprimate acele trăsături ale individului până acum subevaluate sau refulate şi care trebuie recuperate, dacă este să se ajungă la vreun echilibru psihic. Conţinutul arhetipal al picturilor executate de Miss X nu era deci întâmplător, ci se raporta la un anumit dezechilibru care există în personalitatea ei; imaginile folosite vădeau propria ei cerinţă inconştientă de a remedia această situaţie şi, în această privinţă, reprezintă un comentariu referitor la progresul ei către individuaţie. Trebuinţa ei de realizare a echilibrului psihic rămâne arhetipală, o dispoziţie umană *a priori,* dar forma în care e exprimată rămâne individuală, dependentă de situaţia ei personală şi culturală. În acest sens, picturile sale devin comentarii atât asupra condiţiei universale, cât şi asupra celei particulare.

Acestea fiind spuse, se cuvine să arătăm că, fie că este realizat în mod natural, fie prin psihoterapie, procesul de individuaţie urmează un tipar cât se poate de precis. În linii mari acest proces cuprinde două faze majore: una se întinde în prima jumătate a vieţii (din pruncie la vârsta adultă a tinereţii), iar cealaltă în a doua jumătate a vieţii (de la vârsta de mijloc până la bătrâneţe).

PRIMA JUMĂTATE A VIEŢII. Această fază începe la naştere, include pubertatea sau maturitatea sexuală şi se termină în jurul vârstei de treizeci şi cinci sau patruzeci de ani. Sugarul nu are probleme: percepţiile lui sunt sporadice, memoria nu are continuitate, sentimentul identităţii personale este ca şi inexistent, iar dependenţa de părinţi este aproape totală. Comportamentul copilului este "anarhic sau haotic", guvernat aproape în întregime de impuls[18]. Gradual, însă, începe a se dezvolta Eul,

memoria capătă amploare şi apare sentimentul identităţii personale, o "Euitate" *(an "I-ness").* Acest prim stadiu de conştiinţă ia însă sfârşit cu o irupţie de viaţă sexuală la pubertate. Această *"schimbare fiziologică este însoţita de o revoluţie psihică".* Tânărul Eu, acum în mod conştient deosebit de acela al părinţilor, este pentru prima oară împovărat "*de cerinţele vieţii care cu asprime pun capăt visului copilăriei"*[19]. Este vorba de probleme de sex, de sentimente de inferioritate izvorâte dintr-o aproape insuportabilă sensibilitate, de trebuinţa de a se adapta la viaţa socială şi de necesitatea de a-şi descoperi vocaţia. Dacă individul este suficient de bine pregătit şi adaptat, această tranziţie de la copilărie la tinereţe poate avea loc fără nici o perturbare; dar dacă el/ea se agaţă de iluzii ce contrazic realitatea, dacă subestimează dificultăţile sau este nejustificat de optimist(ă), atunci apar probleme şi rezultă tulburări psihice. Această primă fază este în general caracterizată de adaptarea Psyche la cerinţele mediului, de expansiunea experienţei, de stabilirea de relaţii personale şi de dezvoltarea unei Persona adecvate.

A DOUA JUMĂTATE A VIEŢII. Aşa cum prima jumătate a vieţii distinge prin iniţierea în realitatea exterioară, cea de a doua jumătate se distinge prin iniţierea în realitatea interioară. Aici interesul de odinioară pentru scopuri materiale palpabile — câştigare de bani, existenţă socială, familie — face loc unui set diferit de priorităţi. Se pun acum probleme filosofice şi spirituale, asupra rostului vieţii, asupra scopului existenţei. Adesea această dramatică schimbare de atitudine este accelerată de aşa-numita "criză de la mijlocul vieţii" *("midlife crisis").* În jurul vârstei de mijloc energiile fizice descresc, există mai puţine prilejuri de succes, ambiţiile din tinereţe fie au fost realizate, fie s-a renunţat la ele, iar vechile convingeri sau principii morale nu mai sunt considerate adecvate pentru trebuinţele prezentului. Individul trăieşte astfel un sentiment al vidului şi imperfecţiunii. Această pierdere de valoare — sau deplasare de energie psihică — dă însă impulsul pentru o transformare psihologică fundamentală. În căutarea semnificaţiei, persoana se orientează acum spre viaţa interioară şi începe autoexplorarea acelor aspecte ale naturii sale care, în lupta pentru supravieţuire, au fost fără milă refulate. Cu alte cuvinte, este de găsit o nouă semnificaţie şi un nou scop al vieţii în forjarea unei legături între aspectele conştiente şi inconştiente ale Psyche, prin înţelegerea, pe de o parte, a ceea ce este personal în individ, iar pe de altă parte, prin înţelegerea a ceea ce leagă individul de forma colectivă a umanităţii. De aceea individuaţia este o activitate aproape exclusiv a maturităţii; Miss X, să ne reamintim, avea peste 55 de ani în momentul analizei sale. Dar această sarcină continuă la bătrâneţe. Chiar şi aici, pe când moartea se apropie, căutarea semnificaţiei şi mişcarea către totalitate sunt indispensabile. Aşa cum observă Jung: *"Pentru o persoană tânără este aproape un păcat, sau cel puţin un pericol, să se preocupe prea mult de sine; dar pentru o persoană în vârstă este o datorie şi o necesitate să-şi dea atenţie în mod serios. După ce şi-a risipit cu dărnicie lumina asupra lumii, soarele îşi retrage razele ca să se lumineze pe sine însuşi.* "[20] Treptat, pe măsură ce îmbătrânim, lumea exterioară îşi pierde valoarea, iar cerinţele lumii interioare devin mai presante. Individul, care în copilărie luptase să-şi afirme propria identitate, acum, către sfârşitul vieţii, devine un fel de copil, nepreocupat de starea sa de conştienţă. Ciclul individuaţiei se încheie astfel în mod armonios şi semnificativ, cu

coincidenţa dintre început şi sfârşit, cu asimilarea dimensiunilor inconştientului şi conştientului. Drept urmare, aşa cum îi plăcea lui Jung să spună, sfârşitul natural al vieţii *"nu este senilitate, ci înţelepciune"* [21].

Edinger a caracterizat în mod fericit deosebirea dintre prima şi cea de a doua fază a procesului de individuaţie în termenii relatiei dialectice dintre Eu şi Sine.

1. Eul se identifică cu Sinele:
2. Eul se înstrăinează de Sine; şi
3. Eul se reunifică cu Sinele[22].

Potrivit acestei scheme, prima parte a vieţii înregistrează separarea treptată a Eului de Sine, iar a doua parte înregistrează reunirea treptată a acestora. La naştere nu există Eu, ci o completă identificare cu Sinele, adică cu starea de totalitate şi perfecţiune inconştientă. În acest moment nu putem face deosebirea dintre noi înşine şi lumea inconştientului colectiv din care ne tragem: suntem, ca să zicem aşa. scufundaţi în imaginile arhetipurilor şi astfel, nu în mod nefiresc, ne vedem pe noi înşine literalmente drept centrul universului, o condiţie care, în mod incidental, poate continua copilăria trecută, conducând la grave psihoze. Această condiţie, aşadar, nu poate persista multă vreme. La impulsul realităţii, Eul şi Sinele se înstrăinează unul de altul, aşa încât descoperim primele semne apreciabile ale unei personalităţi-Eu de-acum emancipate de psihicul colectiv *(collective Psyche),* separare excelent ilustrată de agresiunea şi afirmarea de sine a adolescenţei. Dar şi acesta este un stadiu care se cere înlocuit, iar experienţa înstrăinării este preludiul necesar redescoperirii Sinelui. Căci tot mai mult Eul-Sine *(the ego-Self)* produce o stare de lipsă de sens. stare care nu se poate termina decât prin restabilirea legăturii dintre Eu şi originile sale suprapersonale, colective. Aceasta devine sarcina majoră a celei de a doua faze a vieţii, căreia trebuie să-i dedicăm *agenda-memento* a vieţii noastre. Maturitatea aduce astfel cu ea înţelegerea faptului că adevăratul ţel al existenţei constă în împlinirea Sinelui, adică în a deveni "întreg", cineva care a descoperit că Eul are o origine *a priori,* transpersonală. Sensul poate fi astfel reinstaurat la indivizi, de îndată ce ei se înţeleg ca agenţi participanţi la o experienţă universală, colectivă.

Ca orice proces arhetipal, modul de individuaţie poate fi trasat prin simboluri generate spontan de inconştient; de unde caracterul explicativ al picturilor realizate de Miss X. Un arhetip poate fi însă clarificat mai departe şi prin amplificare, adică prin utilizarea unor imagini analoage extrase din depozitul colectiv al umanităţii. Astfel, ca să explice condiţia acelei Miss X, Jung a descoperit nenumărate paralele între imaginile ei şi cele din mitologie, folclor şi alchimie. În această privinţă. Însă, comparaţiile lui Edinger sunt încă şi mai uluitoare. Să notăm doar câteva: identitatea originară Eu-Sine este descoperită în toate acele mituri care zugrăvesc starea originară a omului drept rotunjime, totalitate, perfecţiune sau paradis (de exemplu, mitul platonic al omului originar, Grădina Raiului etc); începuturile conştiinţei-Eu sunt indicate în povestea expulzării lui Adam, în miturile lui Prometeu, Icar, Faeton şi Ixion, şi în relatarea lui Herodot cu privire la tiranul Policrate; găsim înstrăinarea, posibila înstrăinare dintre Eu şi Sine prezentată în relatările biblice despre Cain şi Ismail, ultima dezvoltată de Melville în *Moby Dick.* Găsim lucrul acesta şi în autobiografia lui Tolstoi, precum şi în *Divina Comedie* a lui Dante şi în *Faust* al lui Goethe. Mişcarea către cel de al treilea stadiu al

procesului — acela în care Eul şi Sinele se reunesc — este adesea simbolizată ca "moment culminant": întâlnirea lui Moise cu Iahve în tufişul cuprins de flăcări, visurile lui Iacob despre scara cerească, experienţa lui Iona în burta chitului, conversiunea dramatică a apostolului Pavel[23]. Toate aceste istorii şi mituri, cum arată Edinger, iluminează călătoria pe care o are de întreprins personalitatea în sensul individuaţiei. Toate acestea sunt simboluri ale evoluţiei Sinelui, arătând astfel că dorinţa de completitudine sau totalitate nu este doar o dorinţă a câtorva, ci o dorinţă colectivă, inerentă tuturor fiinţelor umane. Lucrul acesta explică, probabil, de ce neojungienii n-au zăbovit să culeagă alte şi alte exemple de individuaţie. din opere de ficţiune sau din biografii. Astfel, Esther Harding priveşte prin această prismă *Pilgrim's Progress* de Bunyan; Daryl Sharp viaţa lui Kafka; Liliane Frey-Rohn tragedia lui Nietzsche; John Sanford drama regelui Saul, iar Timothy O'Neill, în *The Individuated Hobbit,* aventurile lui Frodo[24].

Individuaţie: Dumnezeu şi Sine

Multe dintre exemplele lui Edinger — ca şi ale lui Jung, pe această temă — sunt religioase în conţinut. Se ridică, aşadar, întrebarea: Este procesul de individuaţie un proces religios? Întrebare care poate suna şi în felul următor: Este ţelul procesului de individuaţie — adică împlinirea Sinelui — identificabil cu un ţel religios?

Ca de obicei în cazul lui Jung, răspunsul său pare, cel puţin iniţial, a fi un răspuns neechivoc. Individuaţia poate fi definită ca religioasă din cauză că este un proces *arhetipal* şi din cauză că orice astfel de orientare către arhetipuri este religioasă. Această concluzie rezultă direct din explicaţia dată anterior de către Jung trăirii religioase[25]. O trăire religioasă este trăirea "numinoasă" de către individ a acelui aspect al propriului Psyche care este primordial, arhetipal: colectiv. Este trăirea propriei forme suprapersonale, a imanent-transcendentului, a lui "Dumnezeu din noi". Deoarece şi individuaţia este motivată de un arhetip — în acest caz dorinţa arhetipală de totalitate —, ea poate fi construită şi ca proces religios, numinos. Desigur, acest proces nu depinde de un sistem metafizic particular, de un crez sau de un rit, ci îşi derivă calitatea sa religioasă doar din aceea că este o *trăire colectivă:* cu alte cuvinte, este necesară o "perspectivă religioasă asupra vieţii", prin cerinţa ca Sinele aflat în proces de individuaţie să-şi întărească propria natură psihică; individul să perceapă că Eul său conştient se întemeiază pe ceva ce este mai profund, anterior şi mai fundamental decât propria sa personalitate distinctă şi că dorinţa de a deveni o fiinţă umană integrată este în acelaşi timp o trăire a bazei arhetipale eterne a propriei sale fiinţe psihice.

Putem, aşadar, să spunem că ţelul individuaţiei este în acelaşi timp obiectiv religios. Împlinirea Sinelui este, după cum am notat, o ambiţie arhetipală, colectivă: numai în această măsură ea poate fi considerată de interes religios. Dar nu este singurul motiv pentru care Jung consideră că ţelul individuaţiei este religios. Individuaţia este de asemenea religioasă, susţine Jung, pentru că *Dumnezeu ca arhetip şi arhetipul Sinelui nu pot fi în mod empiric distinşi unul de altul.* În *Mysterium Coniuctionis* el scrie: *"Extraordinara dificultate a acestei experienţe [a Sinelui] este că Sinele poate fi distins numai conceptual de ceea ce am înţeles întotdeauna prin «Dumnezeu», dar nu practic. Ambele concepte se bazează în mod vădit pe*

un factor numinos identic, care este o condiţie a realităţii"[26].

Ideea lui Jung că ambele concepte, de Dumnezeu şi de Sine, *"se bazează pe un factor numinos identic"* derivă din ceea ce el consideră a fi fapt empiric atestat pe plan universal, anume că *"simbolurile divinităţii coincid cu acelea ale Sinelui: ceea ce, pe de o parte, apare ca experienţă psihologică semnificând totalitatea psihică exprimă, pe de altă parte, ideea de Dumnezeu* "[27]. Această ipoteză, după cum afirmă Jung, nu stabileşte o identitate metafizică între Dumnezeu şi Sine, *"ci pur şi simplu identitatea empirică a imaginilor care te reprezintă* "[28]. Sinele, spune el altundeva, *"reprezintă totalitatea psihică. Astfel definit, este un concept psihologic. Pe plan empiric, însă, Sinele apare spontan în configuraţie de simboluri specifice, iar totalitatea sa este discernabilă mai presus de toate în mandala şi în variantele fără număr ale acesteia. Pe plan istoric, aceste simboluri sunt autentificate ca imagini ale lui Dumnezeu"*[29].

Trebuie admis că această identitate dintre Dumnezeu şi Sine este extrem de confuză, iar comentatorii au trudit bărbăteşte ca să-i dea sens. Cele mai importante dovezi în această privinţă sunt de găsit într-o serie de scrisori adresate de Jung teologului catolic Gebhard Frei. Frei era interesat de faptul că Jung substituise Sinele cu Dumnezeu, concluzie care i-a insuflat lui Jung un răspuns vehement. În septembrie 1944, Jung ripostă în felul următor: *"Am fost uluit să constat că până şi dumneavoastră nu înţelegeţi conceptul de «Sine». Cum naiba v-a venit ideea că l-aş putea înlocui pe Dumnezeu — şi cu conceptul a ce? Pot stabili existenţa unei totalităţi psihologice căreia i se subordonează conştiinţa noastră şi care este, în sine, dincolo de o descriere precisă. Dar acest «Sine» nu poate lua niciodată locul lui Dumnezeu, deşi poate, probabil, să fie receptacul pentru graţia divină. Asemenea interpretări eronate regretabile se datorează presupunerii că eu sunt un om ireligios, care nu crede în Dumnezeu şi căruia trebuie să i se arate drumul credinţei."* [30]
Poziţia lui Jung, însă, nu este nicidecum clară. Dacă parcurgem o altă scrisoare, scrisă în 1948, critica făcută de Frei devine mult mai de înţeles: "*Aş putea spune că «Sinele» este oarecum echivalentul lui Dumnezeu. Pentru un spirit teologic o astfel de aserţiune trebuie să fie neîndoielnic tulburătoare, căci sună a un fel de substituire a lui Dumnezeu. Dar pentru un psiholog aceasta interpretare pare la fel de absurdă, el abia putând să creadă că este cineva capabil de atâta stupiditate. Iată cum înţelege el aceste lucruri: când (ca psiholog) vorbesc de «Dumnezeu», eu vorbesc de o imagine psihologică. La fel, «Sinele» este o imagine psihologică a totalităţii umane, dar aceasta este, de asemenea, imaginea a ceva transcendental, căci este indescriptibila şi incomprehensibila. Observăm ca ambele sunt exprimate prin simboluri identice sau prin simboluri atât de asemănătoare încât sunt de nedesluşit una de alta. Psihologia se ocupă de aceste imagini numai în măsura în care ele provin din experienţa noastră, iar formarea lor şi comportamentul în contextul vieţii pot fi studiate prin metode comparative. Aceasta nu are nimic de-a face cu Dumnezeu ca atare. Cum ar putea un om sănătos să presupună că el l-ar putea înlocui pe Dumnezeu sau că l-ar putea afecta cu ceva? Nu sunt atât de nebun încât să pot fi suspectat de intenţia de a crea un substitut al lui Dumnezeu. Cum ar putea vreun om să-l înlocuiască pe Dumnezeu?* "[31]

Confuzia derivă aici din faptul că Jung se referă la două niveluri diferite: pe de o parte, el vorbeşte de arhetipuri, ca atare, care rămân imperceptibile şi incognoscibile, iar, pe de altă parte, vorbeşte de

manifestările perceptibile şi cunoscute ale acestor arhetipuri ca imagini simbolice. Dat fiind lucrul acesta, putem spune că întocmai cum forma arhetipală de Dumnezeu este cunoscută numai prin imaginile pe care le generează (conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu), tot aşa arhetipul Sinelui este cunoscut numai prin reprezentările sale simbolice. Deşi Jung nu vorbeşte în aceşti termeni, ar fi cu totul legitim aici să facem distincţie între forma Sinelui arhetipal şi conţinuturile Sinelui arhetipal, această distincţie între formă şi conţinut *fiind proprie tuturor arhetipurilor.* Dar în afară de aceasta nimic nu poate fi spus despre Dumnezeu ca formă arhetipală sau despre Sine ca formă arhetipală. Legătura dintre acestea două este că ambele, în cuvinte deja citate, sunt "transcendentale", "indescriptibile" şi "incomprehensibile". Aniela Jaffé are dreptate să remarce aici că *"insondabilitatea lui Dumnezeu şi insondabilitatea Sinelui explică sinonimitatea şi nu identitatea celor doua concepte"*[32]*.* Aceasta explică de ce nici o sentinţă nu poate fi dată fie cu privire la existenţa sau natura lui Dumnezeu, fie la existenţa sau natura Sinelui. Într-adevăr, a face speculaţii asupra posibilei identităţi a celor două concepte sau a te întreba dacă unul îl poate înlocui pe celălalt înseamnă a te complace într-un soi de gândire metafizică detestată mereu de Jung.

Arhetipurile de Dumnezeu şi Sine nu sunt deci identice în concepţia lui Jung. Cu toate acestea, atunci când este vorba de imaginile acestor arhetipuri, lucrurile stau cu lotul altfel. În acest caz. psihologul poate observa în mod direct, în conţinuturile arhetipale, rezultatele fenomenologice ale activităţii altfel imperceptibile a formelor arhetipale, aceste conţinuturi fiind — repetăm — dovada empirică indiscutabilă a unui efect psihologic particular. Ce concluzii trebuie să tragem, aşadar, din compararea imaginilor lui Dumnezeu cu imaginile Sinelui? Concluzia că aceste imagini nu pot fi, în practică, deosebite unele de altele. De ce? Pentru că atât simbolurile lui Dumnezeu, cât şi simbolurile Sinelui sunt *simboluri ale unităţii.* Toate reprezentările lui Dumnezeu şi ale Sinelui trebuie, prin urmare, să fie privite ca simboluri ale *totalităţii psihice.* În consecinţă, Dumnezeu şi Sine coincid prin faptul că fiecare este expresia ţelului procesului de individuaţie. Aceasta este, repetăm, concluzia care poate fi trasă pe baza dovezii empirice de care dispunem: *"Nu este cu putinţă să facem distincţie între simbolurile lui Dumnezeu şi simbolurile «Sinelui»; aceasta înseamnă că nu este posibil să observăm distincţiei pe plan empiric. Nu eu sunt cel care face ca lucrurile să fie astfel; cred că această manifestare a «Sinelui» trebuie să aibă acest caracter de similidivinitate. Nu eu l-am făcut aşa.* "[33]

Jung dă mai multe exemple despre modul în care cercetarea comparativă a confirmat această coincidentă între imaginile Sinelui şi imaginile lui Dumnezeu. Trei domenii prezintă un interes deosebit: creştinismul primitiv, alchimia medievală de dată recentă şi misticismul. Creştinismul timpuriu era în mod foarte clar conştient de Sine ca imagine a lui Dumnezeu sau care cel puţin nu putea fi deosebită de aceasta. *"Altfel* — spune Jung — *Clement din Alexandria nu ar fi putut spune niciodată că el, care se cunoaşte pe sine, îl cunoaşte pe Dumnezeu."*[34] Într-un mod asemănător, alchimiştii, în complicatul lor simbolism ihtiologic (care se extinde retrospectiv până la începuturile creştinismului), fuzionează noţiunile de Dumnezeu şi de Sine. *"Simbolismul alchimist ihtiologic* — arată Jung — *conduce direct la* lapis, salvator *şi* deus terrenus: *adică, în*

plan psihologic, la Sine. Avem acum un nou simbol în locul peştelui; conceptul psihologic de totalitate umană. În măsura mai mare sau mai mică în care peştele este Hristos, Sinele înseamnă Dumnezeu."[35] Alchimişti de dată recentă, ca Dorn, au mers încă şi mai departe şi au fost cu totul expliciţi în echivalarea *"centrului transcendent din om cu imaginea lui Dumnezeu. Această identificare arată limpede de ce simbolurile alchimiste ale totalităţii se aplică atât la misterul din om cât şi la Divinitate"*[36]*.* În ceea ce priveşte misticismul, *"simbolurile Sinelui coincid cu imaginile lui Dumnezeu, aşa cum, de exemplu,* complexio oppositorum *al lui Cusanus coincide cu diada..."*[37]*;* iar într-o formă mai târzie a acestuia, asemenea acelui *Cherubinic Wanderer* al lui Angelus Silesius, *"Dumnezeu şi Sine coincid în mod absolut. Cu timpul a intervenit o schimbare profundă: puterea procreatoare nu mai purcede de la Dumnezeu, ci mai degrabă Dumnezeu ia naştere din suflet"* [38]*.*

Pentru Jung, aşadar, mulţimea simbolurilor, miturilor, ritualurilor şi dogmelor care constituie istoria religiilor arată în permanenţă că, şi dacă arhetipurile de Dumnezeu şi de Sine nu sunt identice, imaginile generate de aceste arhetipuri nu pot fi practic separate una de alta. "*Unitatea şi totalitatea* — observă el — *se situează la cel mai înalt punct al scării valorilor obiective, deoarece simbolurile lor nu mai pot fi deosebite de* imago dei. *În consecinţa, toate afirmaţiile despre imaginea lui Dumnezeu se aplică şi la simbolurile empirice ale totalităţii"*[39]*.* Cu alte cuvinte, conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu pot fi de o varietate aproape infinită; dar, în ciuda acestui fapt, aceste conţinuturi vor exprima întotdeauna, într-un sens oarecare, căutarea de către inconştient a totalităţii. Altfel spus, întrucât cerinţa de unitate psihică este arhetipală, o caracteristică esenţială, *a priori* a oricărei personalităţi, această cerinţă este parte intrinsecă a imaginii despre Dumnezeu creată de individ. Individuaţia este, aşadar, parte integrantă a atitudinii religioase: Dumnezeu care i se prezintă individului ca arhetip din profunzimile propriei fiinţe psihice a individului — "Dumnezeu interior" — este conceput de spiritul religios ca Dumnezeu al întregului sau totalităţii. Experienţa imediată, fenomenologică, îi garantează credinciosului existenţa lui Dumnezeu ca "fapt psihic" indiscutabil şi deci indistinct de experienţa credinciosului în ceea ce priveşte propriul Sine arhetipal. Din această cauză este inadecvat să-1 concepi pe Dumnezeu ca fiind *"cu totul Altul"*, ca fiind *"«rupt» de om şi ca existând în afara şi dincolo de condiţiile umane"*[40]*.* Mai degrabă, urmându-l pe Meister Eckhart, ar trebui să vorbim de "relativitatea lui Dumnezeu", de un Dumnezeu contopit cu sufletul uman, cu sufletul considerat acum "locul de naştere al lui Dumnezeu". Această viziune, explică Jung, "este pur psihologică"; Eckhart îl concepe pe Dumnezeu ca pe *o stare psihodinamică* sau ca pe *o funcţie psihologică a omului.* Dumnezeu nu mai este gândit ca un obiect care exercită o influenţă copleşitoare asupra unui subiect înrobit, ci mai degrabă ca personificarea unei valori psihologice supreme care se află înăuntrul şi nu în afara psihicului uman. *"De acum înainte factorul determinant nu mai este obiectul supraevaluat, ci inconştientul. Influenţele determinante sunt acum simţite ca venind dinăuntrul cuiva, iar acest sentiment produce unitatea fiinţei, o relaţie între conştient şi inconştient în care, desigur, inconştientul predomină."*[41]

Fireşte, faptul că imaginile lui Dumnezeu sunt considerate de către Jung identice în plan empiric cu imaginile Sinelui are importante implicaţii

în stadiile finale ale concepţiei sale. Doresc să mă ocup aici în special de două dintre acestea.

Problema răului

Pe prima dintre aceste implicaţii o voi menţiona doar pe scurt. Este vorba de examinarea de către Jung a problemei răului, de modul de a reconcilia existenţa suferinţei în lume cu credinţa într-un Dumnezeu atotputernic şi binevoitor. Concepţia sa în această privinţă, cum am şi arătat[42], este conţinută în cea mai mare parte în cartea sa *Răspuns lui Iov,* carte care a provocat o furtună de proteste teologice la apariţia sa în 1951. Şi nu este greu de înţeles de ce. După părerea lui Jung, Persona pe care Iahve i-o prezintă lui Iov — masca supremei bunătăţi, a dreptăţii şi milei — ascunde realitatea interioară a personalităţii sale: că el este nedrept şi violent, invidios şi nedemn de încredere. Întâlnirea dintre Iov şi Iahve devine astfel la fel de traumatică pentru Iahve ca şi pentru Iov: Iov l-a făcut pe Iahve conştient de Umbra sa. În această privinţă, de fapt, Iov îi este moralmente superior lui Iahve, în sensul că Iov, apelând la latura compasională a lui Dumnezeu, este mai conştient de bunătatea şi dreptatea lui Dumnezeu decât este însuşi Dumnezeu. Această concluzie îi permite lui Jung să răstoarne doctrina tradiţională a Incarnării. Deşi cu părere de rău, Iahve trebuie să admită superioritatea morală a lui Iov şi că, prin urmare, trebuie *"să-l ajungă din urmă şi să devină el însuşi uman".* Astfel Dumnezeu devine om nu din cauza a ceea ce omul i-a făcut lui Dumnezeu, ci pentru ca Dumnezeu să-şi ispăşească propria crimă împotriva lui Iov. *"Iahve trebuie să devină om tocmai pentru că i-u făcut rău omului... Deoarece creatura sa l-a surclasat, el trebuie să se regenereze."*[43]

În această argumentaţie, aşa cum pe bună dreptate a observat Don Browning, Jung nu utilizează vreun dualism manihean între zeii buni şi zeii răi şi nici distincţia gnostică între zei buni şi demiurgi răi, ci mai degrabă vorbeşte *"de binele şi răul care există în inima unuia şi aceluiaşi zeu"*[44]*.* Binele şi răul, aşa cum le înţelege Jung, atunci când *"sunt reduse la rădăcinile lor ontologice... sunt aspecte ale lui Dumnezeu, nume ale lui Dumnezeu"*[45]*.* Aceasta îl determină să respingă ideea augustiniană că răul este o absenţă negativă a binelui. Căci argumentarea că răul este o *privatio boni* nu numai că anulează realitatea răului, ci este bazată pe învăţătura că deoarece Dumnezeu este bun creaţia lui trebuie să fie bună. Răul este astfel conceput nu ca un lucru în sine, ci ca o disfuncţie a binelui, în acelaşi fel în care surzenia este o disfuncţie a auzului sau războiul o disfuncţie a păcii. Pentru Jung, însă, imaginea lui Dumnezeu din *Cartea lui Iov* nu este o *summum bonum,* ci imaginea unei fiinţe ambivalente şi contradictorii, a unei fiinţe cu o natură dualã, în care binele şi răul stau alături.

Oricât de ieşită din comun pare argumentaţia lui Jung — şi făcând abstracţie de problema dacă ea interpretează complet greşit doctrina axată pe *privatio boni*[46] — să nu uităm că Jung însuşi a considerat-o doar o extensie firească a afirmaţiei sale că imaginile lui Dumnezeu şi imaginile Sinelui coincid funcţional prin faptul că sunt simboluri ale întregului şi totalităţii. Structura conţinuturilor arhetipale ale ideii de Dumnezeu este, repetăm, identică pe plan empiric cu structura conţinuturilor arhetipale ale Sinelui; ambele sunt efecte vădite ale dispoziţiei umane arhetipale

înnăscute de a construi imagini *de un tip particular,* adică imagini care au un *caracter teleologic sau prospectiv,* exprimând dorinţa individuală şi colectivă de a atinge ţelul individuaţiei, *Sineitutea (Self-hood).* Această coincidenţă are o consecinţă importantă pentru imaginile lui Dumnezeu. Căci, aşa cum Sinele este un concept dinamic şi unificator, care coordonează cele două elemente disparate, conştiinţa şi inconştientul, la fel imaginile lui Dumnezeu, ca simboluri ale unităţii, trebuie să îmbrăţişeze aceeaşi disparitate şi să reflecte *natura contrariilor care este caracteristică tuturor fenomenelor psihice.* Astfel, ca totalitate, conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu sunt prin definiţie o *coincidentia oppositorum,* care integrează într-o uniune dinamică impulsurile arhetipale identice pe care individul caută să le integreze în procesul de individuaţie (adică Persona, Umbra, Animus şi Anima). Urmează de aici că o imagine a lui Dumnezeu care nu include "latura întunecată" a lui Dumnezeu nu poate fi un simbol unificator şi că. fără prezentarea "Umbrei" lui Dumnezeu, conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu nu ar putea fi definite ca imagini ale Sinelui. Ca personificare a răului, Diavolul trebuie deci să-şi asume locul lui legitim în Divinitate, concluzie care adaugă o a patra figură la Sfânta Treime, convertind-o în Cvatritate[47].

Individuaţie şi imagini ale lui Dumnezeu

Coincidenţa dintre imaginile lui Dumnezeu şi imaginile Sinelui are şi o a doua implicaţie. Este faptul că aceste imagini ale lui Dumnezeu, care în mod necesar încorporează simboluri ale individuaţiei, *pot fi oricând folosite de psiholog ca să releve stadiul atins de procesul de individuaţie al personalităţii.* Cu alte cuvinte, conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu, întocmai ca picturile realizate de Miss X, pot fi oricând utilizate amplificaţiv în scopuri terapeutice, dându-i pacientului unele indicaţii despre poziţia sa relativă pe parcursul căii de individuaţie. Această concluzie ne mai sugerează şi faptul că acele conţinuturi arhetipale ale ideii de Dumnezeu se vor schimba, în linii mari, pe măsură ce individul trece din prima parte în cea de a doua parte a vieţii şi că, potrivit clasificării lui Edinger, aceste imagini vor fi divizibile în trei categorii, fiecare categorie corespunzând relaţiei dialectice dintre Eu şi Sine.

Nici Jung, de altfel, nu se poate îndoi că, dat fiind faptul că imaginile lui Dumnezeu sunt inseparabile de imaginile Sinelui în exprimarea dispoziţiei colective şi universale către totalitate, ele pot fi categorisite în termenii celor trei stadii ale procesului de individuaţie. Jung afirmă clar lucrul acesta în mai multe scrieri, dar cea mai importantă expunere în această privinţă o găsim în *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätdogmas* (1942)[48]. Din punct de vedere psihologic, Sfânta Treime denotă un *"proces de maturizare a inconştientului care are loc în individ"*[49]. Aici cele trei stadii sunt enumerate în termenii simbolului Sfintei Treimi: stadiul Tatălui, stadiul Fiului şi stadiul Sfântului Duh. Să le examinăm pe rând[50].

STADIUL TATĂLUI. Acest stadiu corespunde primului stadiu al procesului de individuaţie, perioada care se întinde din pruncie şi până în pragul celei de a doua jumătăţi a vieţii. *"În general vorbind, tatăl*

marchează stadiul timpuriu al conştiinţei, când încă eşti copil, dependent de un tipar de existenţă bine definit, gata făcut, obişnuit, cu caracter de lege. Este o condiţie pasivă, iraţională, o simplă conştiinţă a ceea ce este dat, lipsită de intelect şi de judecata morală. Lucrul acesta este adevărat atât pe plan individual, cât şi pe plan colectiv."[51]

Dacă ne punem acum întrebarea ce fel de imagini despre Dumnezeu generează acest stadiu, răspunsul este că produce imaginile proprii *religiei primitive,* conştiinţa omului primitiv fiind identificată cu aceea a copilului". Aşadar, găsim aici identificarea infantilă cu figurile părinţilor. La acest nivel, cel mai imatur şi necritic al conştiinţei umane, *"omul, lumea şi Dumnezeu formează un tot, o unitate lipsită de norii criticii. Este lumea Tatălui, a omului în starea sa de copilărie"*[52]*.* Tatăl este prin definiţie cauza primă, creatorul a tot ceea ce este bun şi frumos, neexistând aici capacitatea de a critica lucrul de mână al lui Dumnezeu. Nu există, în consecinţă, problema răului, iar Unitatea lui Dumnezeu nu este disputată de Altcineva. *"Un sentiment al unităţii, departe de judecata critică şi de conflictul moral, lasă intactă autoritatea Tatălui."*[53]

STADIUL FIULUI. Tranziţia de la stadiul Tatălui la stadiul Fiului are loc atunci când starea de semiconştiinţă nereflexivă şi necritică se transformă în stare de conştiinţă totală, reflexivă şi raţională, ceea ce corespunde punctului de mijloc al procesului de individuaţie, când Eul matur începe să se afirme şi să se emancipeze. *"Această stare nu numai că este în opoziţie cu starea existenta anterior, ci, datorită naturii sale conştiente şi raţionale, conţine, de asemenea, multiple posibilităţi latente de disociere... Stadiul «Fiului» este deci o situaţie* prin excelenţă *conflictuală: alegerea unor căi posibile este ameninţata de tot atâtea posibilităţi de eroare. «Eliberarea de lege» duce la ascuţirea contrariilor, în special a contrariilor morale."*[54]

Ce fel de imagini ale lui Dumnezeu generează acest stadiu? Aşa cum adolescenţii se distanţează de părinţi şi încep să-şi dezvolte propriile lor personalităţi, tot astfel şi imaginile lui Dumnezeu devin mai diferenţiate. Am şi văzut la lucru acest proces în *Răspuns lui Iov,* unde Satana este considerat Umbra lui Iahve; dar îl descoperim şi în atributele masculine şi feminine ale Divinităţii, prezentate în plan mitologic în imaginile "sizigiei" sau ale perechii divine, de felul Adonis-Afrodita, Osiris-Isis, reflectate în tradiţia iudeo-creştină, cu apariţia unei partenere feminine a lui Iahve, divina Sofia, întruchipare a înţelepciunii în Vechiul Testament. Cu precădere, însă, aşa cum am şi văzut în *Curtea lui Iov,* cel mai important simptom al acestei conştiinţe care creşte ireversibil în om" este spargerea unităţii originare a Divinităţii şi activarea noţiunii de Tată incarnat în Dumnezeul-om. "*În consecinţă, Unul trebuie suplimentul de Celălalt, cu rezultatul că lumea Tatălui este fundamental schimbată şi înlocuită cu lumea Fiului."*[55] Fiul este Dumnezeu revelat, *"care, de bună voie sau nu, se sacrifică în chip de om, în scopul de a recrea lumea sau de a o salva de rău"*[56]*.* Această idee este, desigur, esenţa învăţăturii creştine, dar multe alte paralele sunt de găsit, de exemplu în Purusa din filosofia indiană, în concepţia persană cu privire la Omul Originar (Gayomart, fiu al Zeului luminii), în figura-mântuitoare a lui Anthropos din gnosticism, precum şi în credinţa egipteană că Faraon era atât incarnarea, cât şi fiul Zeului.

STADIUL SFÂNTULUI DUH. Stadiul Fiului este, însă, doar un *"stadiu*

de tranziţie, un studiu intermediar, în parte infantil în parte adult"[57]*.* Numai în cel de al treilea stadiu, aşadar, se realizează starea de adult autentic. Drept urmare, stadiul Sfântului Duh corespunde cu faza finală a procesului de individuaţie. Aici, după cum ne reamintim, în timpul celei de a doua jumătăţi a vieţii, individul este treptat iniţiat în lumea interioară a inconştientului, iar Eul începe să descopere rădăcina sa colectivă şi suprapersonală. *"În consecinţă, înaintarea în cel de al treilea studiu aduce cu o recunoaştere a inconştientului, dacă nu la reula subordonare faţă de acesta... întocmai cum tranziţia de la primul studiu la cel de al doilea cere sacrificarea dependenţei infantile, tot aşa tranziţia la cel de al treilea studiu cere renunţarea la independenţa exclusivă... Acest al treilea stadiu... înseamnă articularea Eului conştient cu o totalitute supraordonată, despre care nu se poute spune că este «eu», dar care este cel mai bine vizualizată ca fiinţă mai cuprinzătoare, deşi ar trebui, desigur, să fim tot timpul conştienţi de antropomorfismul unei asemenea concepţii. Greu de definit, această dimensiune necunoscută poate fi trăită de Psyche şi este cunoscută în limbajul creştin drept «Duhul Sfânt», suflarea care vindeca şi întregeşte."*[58] Merită de subliniat ultimele rânduri din acest citat. Ceea ce în creştinism este numit "Duhul Sfânt" este ceva necunoscut, dar totuşi trăit. Cu alte cuvinte, "Duhul Sfânt" este *un nume pentru forma arhetipală a lui Dumnezeu trăită de psihicul uman* (human Psyche) *în stadiul final de individuaţie şi perceput prin intermediul conţinuturilor arhetipale ale ideii de Dumnezeu.* Putem fi la fel de expliciţi cu privire la imagistica folosită la acest nivel. Întrucât Jung a şi afirmat că pe plan empiric nu este aici nici o deosebire între imaginile lui Dumnezeu şi imaginile Sinelui, putem extinde această ecuaţie, spunând că toate imaginile Sfântului Duh sunt imagini ale uniunii şi întregului, ale unui *complexio oppositorum* dintre lumea personală a Eului şi lumea suprapersonală a inconştientului colectiv. Simbolurile Sfântului Duh acţionează deci ca toate celelalte simboluri ale Sinelui: ele reprezintă pentru fiinţele umane împlinirea dezvoltării lor psihice.

Aşadar, tocmai în sensul acesta ar trebui înţeles stadiul Sfântului Duh: nu ca un stadiu exclusiv al creştinismului, cum poate sugera denumirea sa, ci ca o paradigmă a stadiului final al procesului de individuaţie, comparabil cu variatele simbolisme ale altor religii şi culturi. Sau, ca să punem altfel problema, fiecare stadiu al dogmei Treimii reprezintă o fază particulară în dezvoltarea arheti-pului-Dumnezeu, cu Sfântul Duh ca *"stadiu final, complet, în evoluţia lui Dumnezeu şi a dramei divine"*[59]*.* Aşa cum am văzut, există mai întâi "stadiul Tatălui", în care arhetipul-Dumnezeu se distinge în primul rând ca Creator autonomn, unul şi indivizibil. Există apoi "stadiul Fiului", în care arhetipul-Dumnezeu se diferenţiază prin apariţia Dumnezeului-om. Există, în sfârşit, "stadiul Sfântului Duh", în care este restabilită unitatea originară, dar la un nivel superior, mai înalt. Dualitatea precedentă nu este negată, ci mai degrabă aplanată într-o nouă sinteză a contrariilor. Aici identitatea (sau *homousia)* asertată între Tată şi Fiu este, prin *"efectul deificator al Sfântului Duh"*[60)], asertat despre toţi oamenii, implicând astfel "lărgirea procesului de incarnare": *"Deoarece Sfântul Duh este Cea de a Treia Persoană din Sfânta Treime, iar Dumnezeu este prezent în întregime în acelaşi timp în fiecare dintre aceste Trei Persoane, interiorizarea Sfântului Duh nu înseamnă mai puţin decât o apropiere a credinciosului de condiţia fiului tui Dumnezeu. Se poate deci înţelege ce înseamnă propoziţia «voi sunteţi*

zei». Dumnezeu, în chip de Sfântul Duh, îşi înalţă cortul în om, căci este în mod vădit înclinat să se realizeze necontenit nu numai în descendenţii lui Adam, ci într-un număr nedefinit de credincioşi şi poate în umanitatea ca întreg."[61]

Texte ca acesta ar putea sugera că pentru Jung doctrina Sfintei Treimi nu este numai reprezentarea dezvoltării umane trinitare, ci şi descrierea unui proces vital în cadrul realităţii transcendentale. Nu este însă cazul. Jung rămâne fidel poziţiei sale iniţiale, aceea de a nu avea *"nici o intenţie de a mă implica în metafizica Trinităţii"*[62]. Dacă există Dumnezeu, ori dacă există ca treime, nu este o problemă a psihologului, ci a teologului. Într-adevăr, în psihologie nu se pune nicidecum problema lui Dumnezeu, ci aceea a *imaginilor umane ale lui Dumnezeu,* adică a conţinuturilor arhetipale ale ideii de Dumnezeu, prezentată într-un simbolism ternar. Tot ceea ce poate face psihologul, aşadar, este să descopere validitatea psihologică a dogmei, dezvăluind întemeierea ei colectivă: arătând, aşa cum a făcut Jung, modul în care mişcarea de la Tată la Fiu şi la Sfântul Duh corespunde ciclului arhetipal trinitar al individuaţiei. A vorbi deci de "interiorizarea Sfântului Duh" sau de faptul că credinciosul devine "fiul lui Dumnezeu" înseamnă a utiliza un set particular de imagini care sunt valide pentru că, fiind arhetipale, sunt *personificări ale conţinuturilor inconştientului.* Cu alte cuvinte, aceste imagini au o validitate fenomenologică imediată şi absolut certă: ele revelează anumite fapte psihologice despre acei indivizi care le folosesc, în cazul de faţă realizarea propriei lor totalităţi umane înnăscute şi descoperirea relaţiei lor *a priori* cu centrul supraindividual. Toate imaginile de acest fel ale Sfântului Duh sunt deci imagini ale Sinelui şi încorporează percepţia inconştientă că procesul de individuaţie este focarul specific de aspiraţie umană[63].

Suntem acum într-o poziţie mai bună ca să înţelegem de ce aderenţa unei persoane la o imagine particulară a lui Dumnezeu este atât de instructivă pentru psiholog. Orice imagine a lui Dumnezeu ca "Tată", "Fiu", sau "Sfântul Duh" este expresia spontană a unei anumite condiţii psihice predominante: aceasta arată deci stadiul până la care a progresat persoana pe calea individuaţiei. Iar psihologul nu este indus în eroare de imagine. Deoarece vine din inconştient, imaginea nu poate fi rezultatul unei alegeri deliberate, nici nu poate fi atribuită altora, din acelaşi motiv: validitatea oricărei imagini a Sinelui, inclusiv deci imaginea lui Dumnezeu, depinde de măsura în care ea exprimă experienţa arhetipală a individului respectiv. Cu alte cuvinte, toate imaginile lui Dumnezeu sunt *produse psihice de o origine esenţialmente inconştientă* şi astfel se manifestă numai prin efectul avut asupra observatorului. Dacă ele au sau nu acest efect nu va depinde de vreo supunere la o anumită biserică sau crez, ci numai de faptul dacă aceste imagini reflectă dimensiunea colectivă *a priori.* Aşa cum remarcă Jung, *"credinţa nu este un substitut corespunzător pentru experienţa interioară, iar acolo unde aceasta lipseşte chiar şi o credinţă viguroasă, care a venit în mod miraculos, ca un dar al graţiei divine, poate să dispară la fel de miraculos"*[64].

Este aici de notat un aspect important. Dacă validitatea imaginii lui Dumnezeu depinde de experienţa interioară pe care o evocă în cel care o percepe, atunci orice imagine, oricât de primitivă, va fi validată în cazul în care îndeplineşte această funcţie. Individuaţia instituie în mod cert un model de dezvoltare progresivă a individului în plan psihic; dar, fapt demn de subliniat, nu prevede o cronologie a modului în care se va dezvolta un

individ dat. La drept vorbind, ţinând seama de ceea ce spune Jung despre dificultăţile acestui proces, este mai mult decât probabil că multe dintre imaginile despre Dumnezeu pe care le întâlnim vor reflecta mai degrabă imaturitatea decât maturitatea. Aşa cum spune Jung, chiar şi azi, *"într-o comunitate civilizată, oamenii care formează, psihologiceşte vorbind, stratul cel mai de jos trăiesc într-o stare de inconştienţă prea puţin diferită de aceea a primitivilor"*[65]. Pentru ei Dumnezeu este conceput în termeni arhaici, ca o putere care ne guvernează din lumea exterioară, cu mărinimie şi ca un tată.

La fel, la celălalt capăt al scării, nu există nici un motiv pentru care individul matur care progresează către Sineitate *(Self-hood)* să folosească imagini cu un caracter vădit religios. Căci regula este aici una simplă. Ca proces arhetipal, individuaţia se va exprima în imagini arhetipale ale Sinelui, iar la nivel empiric aceste imagini sunt de nedeosebit de conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu. Astfel, până şi imaginile relativ sofisticate, de felul simbolismului trinitarian, vor deveni redundante dacă ele nu corespund vreunei experienţe arhetipale, şi vor pieri ca vechii zei ai Greciei şi Romei. Drept urmare, faptul că unele imagini ale lui Dumnezeu au dominat într-o epocă nu garantează dominarea lor în altă epocă, şi nici măcar că noţiunea de Dumnezeu va fi câtuşi de puţin folosită. Chiar şi azi *"putem constata la indivizi geneza spontană a unor simboluri religioase autentice şi valide, care răsar din inconştient asemenea unor flori de specii stranii, în timp ce conştiinţa rămâne perplexă, neştiind ce să facă cu astfel de creaţii* "[66]. "*Interesul psihologic manifestat în prezent este un indiciu că omul modern aşteaptă din partea Psyche ceea ce lumea exterioară nu i-a dat: fără îndoială ceva ce religia noastră se cuvine să conţină, dar care nu mai conţine, cel puţin nu pentru omul modern. Pentru el diferitele forme ale religiei nu mai vin dinăuntru, din Psvche; ele par elemente din inventarul lumii exterioare. Nici un spirit din altă lume nu binevoieşte să-i acorde revelaţia interioară; în schimb, el încearcă o varietate de religii şi credinţe, ca şi cum ar fi găteli de duminică, doar ca să le arunce apoi ca pe nişte haine uzate."*[67] Lucrul acesta explică diferite fenomene contemporane. Explică, de exemplu, interesul extraordinar pentru spiritualism, astrologie, teozofie şi, într-o măsură mult mai mare, pentru religiile orientale. Explică, de asemenea, renaşterea "simbolismului abstract" de felul simbolurilor cvatrităţii şi mandalelor, acestea fiind simboluri şi nu substitute ale divinităţii, *"tipice pentru oamenii care nu mai pot proiecta imaginea divină* "[68]. Chiar şi credinţa în "farfuriile zburătoare" sau "obiecte zburătoare neidentificate" [OZN] poate fi construită ca "mit modern", înlocuind simbolul lui Dumnezeu cu o *"putere cerească"* extraterestră, a cărui *"formă simplă, rotundă înfăţişează arhetipul Sinelui..."*[69] Toate acestea sunt exemple a ceea ce se întâmplă atunci când fiinţele umane se îndepărtează de conceptele de Dumnezeu, pe care le consideră demodate şi irelevante. Ca să facem uz de o analogie mai veche, aceste concepte au fost secătuite de energia libidinală şi au devenit astfel lipsite de valoare. Întocmai ca un curs de apă îndiguit, libidoul este canalizat în diferite direcţii, infuzând forţă şi semnificaţie în noile simboluri.

Ce se întâmplă însă atunci când nu sunt create noi simboluri? Ce se întâmplă atunci când, după dezintegrarea vechilor imagini ale lui Dumnezeu şi în absenţa oricărei "concepţii religioase despre viaţă", nici o imagine nouă nu vine să le înlocuiască? Răspunsul lui Jung este că ne

îmbolnăvim. Dar care este natura bolii?

Răspunsul imediat, aşa cum am notat de mai multe ori până aici, este că individul devine nevrotic. Lipsit de experienţa centrului său arhetipal, cu care mediază prin enorma varietate de simboluri arhetipale, el se dezechilibrează, devenind incapabil să integreze într-o totalitate psihică elementele conştiente şi inconştiente. Iar cauzele acestei nevroze pot să nu aibă nimic de-a face cu asociaţiile din trecut, ci să fie în întregime localizate în situaţia prezentă. În primul stadiu al vieţii, un Eu-conştiinţă nedezvoltat este absolut normal, la fel de normal pe cât este dezvoltarea sa atunci când individul trece la adolescenţă şi starea de adult. Dar dacă aceste forme persistă în stadiul al doilea al vieţii ele pot produce nevroze. Ceea ce se presupunea a fi o fază tranzitorie s-a osificat acum într-o stare permanentă, în care Eul este înstrăinat de baza sa colectivă. Toată această situaţie se reflectă în conţinuturile arhetipale generate de inconştient şi, în această măsură, inconştientul însuşi susţine terapia. Orice imagine arhetipală, fie imagine a lui Dumnezeu sau nu, trebuie deci considerată drept ceva pozitiv şi terapeutic. Înţeleasă cum se cuvine, ea va revela natura tulburării, arătându-i astfel individului sau psihologului natura sarcinii pe care o are în faţă.

Este vorba de o boală caracteristică pierderii credinţei în Dumnezeu? Imposibil de răspuns. Faptul că imaginile lui Dumnezeu şi imaginile Sinelui sunt, pentru toate scopurile practice, identice face adevărată afirmaţia că pierderea lui Dumnezeu este pierderea Sinelui, adică a centrului transpersonal. Deosebirea dintre ele nu stă în punctul de referinţă — ambele fiind simboluri ale individuaţiei şi putând deci ilustra acelaşi dezechilibru psihic —, ci stă mai degrabă în imagine. Iar aici se poate întâmpla ca o imagine să fie mai puternică decât alta. Să examinăm, de exemplu, următorul pasaj: *"Este o regulă psihologică faptul că atunci când arhetipul şi-a pierdut ipostaza metafizică el se identifică cu spiritul conştient al individului, pe care acesta îl influenţează şi refăţuieşte. Şi deoarece un arhetip posedă întotdeauna o anumită numinozitate, integrarea numenului produce în general o inflaţie*[70] *a subiectului"*[71]. Starea particulară de "inflaţie psihică" descrisă de Jung are loc atunci când, ca urmare a ruinării unui arhetip, Eul-personalitate, într-un act extraordinar de autoafirmare, se deifică pe sine şi îşi atribuie conţinuturi ale inconştientului colectiv. Vedem întâmplându-se lucrul acesta, de exemplu, atunci când un individ se identifică cu Persona sa particulară, cu afacerea sau cu titlurile sale. "L'état c'est moi *este motoul unor asemenea oameni."*[72] Atunci însă când pierderea arhetipului este pierderea arhetipului-Dumnezeu rezultatul poate fi şi mai dramatic, conducând la colosala pretenţie că individul este ceva extraordinar, "divin" sau "suprauman"[73]. În forma sa cea mai virulentă aceasta poate duce la megalomanie, ca în cazul ucenicului lăcătuş care credea că lumea este cartea lui cu poze[74]. Dar de cele mai multe ori duce la o exaltare bazată pe iluzie: la iluzia că *noi suntem punctul culminant al întregii istorii a umanităţii, desăvârşirea şi produsul final al unor nenumărate generaţii"*[75]*.* În acest sens, moartea lui Dumnezeu are drept corolar naşterea omului ca zeu. Întreaga energie libidinală, care altădată impregna credinţa în Dumnezeu, acum este direcţionată în credinţa în fiinţele umane. Dumnezeu a devenit un simplu "semn" sau "nume", despuiat de orice putere numinoasă şi, în consecinţă, oamenii construiesc alte sisteme de credinţă, în centrul cărora se situează ei înşişi: de exemplu, credinţa în

propriile lor capacităţi raţionale şi ştiinţifice sau credinţa în vreo mişcare politică seculară care zeifică masele (comunismul, de pildă). Asemenea inflaţii ale conştiinţei egocentrice conduc în mod inevitabil, însă, la o lume alienată şi "despiritualizată", găunoasă şi lipsită de semnificaţie. Căci fapt este *"că o conştiinţă minată de inflaţie este întotdeauna egocentrică, conştiinţă a nimic altceva decât a propriei sale prezenţe. Ea este incapabilă să înveţe din trecut, incapabilă să înţeleagă evenimentele contemporane şi incapabilă să tragă concluzii corecte asupra viitorului. Ea este hipnotizată de ea însăşi şi de aceea cu ea nu se poate discuta* "[76].

Convingerea lui Jung este însă că egoismul individualismului este numai un stadiu pe calea individuaţiei; că, deşi Eul conştient asertiv poate fi starea de spirit prevalentă azi, ea este totuşi inevitabilul preludiu al reintegrării Eului cu Sinele. În acest sens, alienarea este un pas necesar spre restaurare, iar faptul că s-ar părea că această tranziţie are loc azi, oricât de intermitent, constituie pentru Jung marea schimbare spirituală care surprinde lumea modernă. *"Zeii pe care suntem chemaţi să-i detronăm sunt valorile idolatrizate de lumea noastră conştientă. Nimic, după cât ştim, nu-i discreditează mai mult pe vechii zei decât scandalurile lor erotice; iar acum istoria se repetă. Oamenii dau de gol bazele dubioase ale proslăvitelor noastre virtuţi şi ale idealurilor incomparabile, strigând triumfal: «Sunt zeii făcuţi de om, simple capcane şi amăgiri mânjite de ticăloşia umană, morminte văruite pline de oasele celor morţi şi de toate murdăriile». Recunoaştem o tendinţă familiară, iar cuvintele Evangheliei, pe care nu reuşim să le înţelegem la miruire, prind iarăşi viaţă."*[77]

Reapariţia contemporană a imagisticii lui Dumnezeu sau a Sinelui este deci simptomatică pentru acea conştiinţă inconştientă care se instaurează atunci când fiinţele umane devin centrul lumii lor,pentru dezbinarea psihică survenită. Această înălţare a Eului-conştiinţă, deşi un element esenţial concomitent al procesului de individuaţie, conduce la o arbitrară şi periculoasă restrângere a Psyche, îndepărtându-i pe indivizi de acele aspecte colective *a priori* ale personalităţii lor, necesare pentru sănătatea psihică. Toate aceste imagini, făţiş religioase sau nu, corespund astfel unei trebuinţe psihologice profunde şi extrem de definite, nu numai a celor care le utilizează, ci ale tuturor fiinţelor umane. Numai reîntorcându-ne la aceste imagini arhetipale grandioase putem restabili semnificaţia vieţii noastre. Ceea ce găsim în aceste imagini este expresia naturii noastre arhetipale: că nu suntem pur şi simplu fiinţe personale şi subiective, ci fiinţe care posedă o dimensiune impersonală şi obiectivă şi că în această dimensiune stă o semnificaţie care nu este nici vremelnică şi nici parţială, ci infinită şi universală. În consecinţă, indivizii nu se mai simt izolaţi, ci descoperă, prin intermediul acestor imagini, fundamentul lor supraindividual şi etern. Pentru Jung întregul proces al vieţii poate fi construit ca adaptare la acest adevăr comunicat nouă din profunzimea inconştientului cu ajutorul unor simboluri arhetipale. Desigur, lucrul acesta ne este mai puţin vizibil în prima jumătate a vieţii, dar în cea de a doua, când de la lumea exterioară ne întoarcem spre lumea interioară, imaginile lui Dumnezeu şi ale Sinelui se reafirmă, iar căutarea individualităţii capătă o anumită seriozitate. Căci aceste imagini, după cum ne amintim, exprimă nu numai sarcina vieţii, realizarea Sinelui, ci indică şi mijloacele de a o face, impunând tuturor personalităţilor care se individuează *(individuating personalities)* o datorie şi responsabilitate unice: trăirea acestor imagini ca expresie a propriei trebuinţe interioare

de totalitate şi construirea vieţii în concordanţă cu această trebuinţă.

Concluzie

Suntem acum la distanţa maximă de Freud. Pentru Freud imaginile religiei nu conţin nimic altceva decât conţinuturi refulate, aceste conţinuturi fiind constelate în jurul figurii tatălui. Astfel, atât credinţa care le creează, cât şi credinţa care le venerează rămân blocate într-o nevroză oedipală particulară cu referinţă la bărbatul dominator. A menţine imaginea înseamnă deci a menţine obsesia, iar cultul religios devine pur şi simplu dorinţa inconştientă de a rămâne infantil, supus şi dependent. Maturitatea, prin urmare, constă într-o îndepărtare de îmbrăţişarea protectoare şi consolatoare a acestor imagini, dar modul în care individul dat se va dezvolta după aceea este imposibil de prezis. Pentru Freud tot ceea ce poate fi spus este că viaţa este legată de certitudinile naşterii şi morţii, de lupta împotriva forţelor exterioare şi de conflictul permanent dintre puterile Eului şi Sinelui. A presupune însă că ea conţine un instinct universal de dezvoltare superioară este una din acele "iluzii generoase" care ar trebui abandonată[78].

Pentru Jung, una dintre marile ironii ale psihologiei moderne este faptul că Freud, care a făcut atât de mult spre a trezi interesul pentru inconştient şi care de aceea este socotit unul din marii eroi ai lumii moderne, până la urmă a interpretat greşit natura exactă a propriilor sale descoperiri. Într-adevăr, Freud reprezintă un instructiv *memento* a ceea ce se poate întâmpla atunci când un Eu conştient dogmatic îşi uită baza colectivă: inconştientul însuşi devine unidimensional, pur şi simplu un depozit de elemente refulate, lipsit tocmai de acel element impersonal şi etern care este caracteristica sa cea mai preţioasă. Corectarea erorii lui Freud duce astfel la un tablou complet diferit al umanităţii şi la o interpretare cu totul diferită a religiei. Există în psihicul uman o potenţialitate *a priori* a totalităţii, un instinct care caută să integreze conţinuturile conştiente şi inconştiente într-o totalitate psihică închegată. Jung numeşte aceasta Sine, iar procesul prin care se realizează îl numeşte "Individuaţie". Acest proces are loc conform unui tipar extrem de exact, observabil mai întâi în cel de al doilea stadiu al vieţii, tipar care poate fi întrezărit în imaginile Sinelui, apărute în mod spontan din inconştient. Imaginile lui Dumnezeu sunt şi ele simboluri ale Sinelui Şi, din acelaşi motiv, sunt şi simboluri ale individuaţiei, de origine arhetipală, putând fi folosite pentru revelarea procesului prin care este realizată Sineitatea. Sfatul lui Freud — că aceste imagini fabricate trebuie abandonate ca să se ajungă la maturitate — serveşte doar la stânjenirea, dacă nu realmente la prevenirea procesului autentic de maturizare pe care el caută să-l promoveze. Căci aceste imagini nu sunt substitute sau "semne" a altceva (ale complexului Oedip, de exemplu), ci manifestări naturale ale Psyche, fenomene psihice autentice, care asigură accesul conţinuturilor inconştientului şi o crucială intuire a stării curente şi a progresului personalităţii care se individuează *(individuating personality).* Prin ele fiinţele umane descoperă atât ceea ce ele sunt cât şi ceea ce sunt capabile să devină.

NOTE

[1] *MDR, p.* 235.

[2] *The Future of an Illuxion* (1927), *PFL,* 12 (199l):227.

[3] A se vedea finalul capitolului 6.

[4] "Psychotherapists or the Clergy" (1932), *CW,* 11:334.

[5] "Conscious, Unconscious and Individuation" (1939), *CW,* 9(1):275.

[6] *Two Essuys on Analytical Psychology* (1928, 1943), *CW,* 7:173.

[7] *Ibid.,* pp. 239-241).

[8] A se vedea capitolul 8, paragraful "Sinele".

[9] Levinson îi citează pe Nietzsche, Dylan Thomas, Scott Fitzgerald şi Van Gogh ca exemple de oameni la care procesul de individuaţie a fost distructiv, şi pe Dante, Hesse, Mann, Frank Lloyd Wright şi Bertrand Russell ca exemple de oameni la care acest proces a fost creator. Freud şi Jung sunt incluşi în ultima categorie. A se vedea D. Levinson (în colab. cu C. N. Darrow, E. B. Klein, M. H. Levinson şi B. McKee), *The Seasons of a Man's Life,* Knopf, New York, 1978. Citat de Anthony Stevens, *op. cit.,* p. 2(K).

[10] C.A. Meier, cofondator al Institutului C. G. Jung din Zürich, a dat o admirabil de clară şi succintă explicaţie a procesului, citând numeroase paralele amplificatoare, în cartea sa *Personality* (1977), trad. D.N. Roscoe, Daimon, Einsiedeln, Switzerland, 1995.

[11] A se vedea capitolul 7, finalul paragrafului "Conceptul energetic de libido".

[12] "A Study in the Process of Individuation" (1934); text revizuit 1950), *CW,* 9(1):291.

[13] *Ibid.,* p. 352.

[14] *Ibid.,* p. 348.

[15] În "Concerning Mandala Symbolism", Jung dă nu mai puţin de cincizeci şi patrii de exemple de mandale. *CW,* 9(1):355-384.

[16] "A Study in the Process of Individuation", *CW,* 9:305.

[17] *Ibid.,* p. 304.

[18] Din această cauză pentru Jung este discutabil dacă sugarul poate fi inclus în procesul de individuaţie. Cu toate acestea, pentru unii jungieni individuaţia începe în pruncie. A se vedea Michael Fordham, *New Developments in Analitical Psychology,* Routledge & Kegan Paul, London, 1957.

[19] "The Stages of Life" (1930, 1931), *CW,* 8:392.

[20] *Ibid., p.* 125.

[21] Apud Henri Ellenberger, *The Di.scovery of the Unconscious,* Basic Books, New York, 1970, p. 712.

[22] Edward F. Edinger, *Ego and Archetype,* Shambala, Boston/London, 1992, p. 186.

[23] *Ibid.,* pp. 3-104.

[24] Cf. Esther Harding, *Journey into Self: An Interpretation of Bunyan's Pilgrim's Progress,* Longmans, Green, London/New York, 1956; Barbara Hannah, *Striving Towards Wholeness,* G. P. Putman's Sons, New York, 1971; Daryl L. Sharp, *The Secret Raven: Conflict and Transformation in the Life of Franz Kafka,* Inner City Books, Toronto, 1980; Liliane Frey-Rohn, *Friedrich Nietzsche: A Psychological Approach to His Life and Work,* ed. R. Hinshaw and L. Fischli, Daimon Verlag, Zürich, 1984; John A. Sanford, *King Saul, the Tragic Hero: A Study in Individualion,* Paulist

Press, New York/Mahmah, NY, 1985; şi Timothy R. O'Neill, *The Individuated Hobbit: Jung, Tolkien, and the Archetypes of Middle-Earth,* Thames & Hudson, London,1980.

[25] A se vedea capitolul 8, paragraful "Natura trăirii religioase".

[26] *CW,* 14:546.

[27] "Flying Saucers: A Modern Myth" (1958), *CW,* 10:339.

[28] *Ibid.*

[29] *Aion* (1951), *CW,* 9(2):268.

[30] Apud Frei, în Victor White, *God and the Unconscious,* Fontana Books, London, 1960, p.258.

[31] *Ibid.,* p. 267. O traducere diferită apare în *Letters,* vol. 1, pp. 486-487.

[32] *The Myth of Meaning,* trad. R.F.C. Hull, Penguin Books, London, 1975, p.113.

[33] *Ibid.,* p. 266.

[34] *Aion* (1951), *CW,* 9(2):22.

[35] *Ibid., p.* 183.

[36] *Ibid., p.* 171

[37] "Flying Saucers: A Modern Myth" (1958), CW, 10:424.

[38] *Aion* (1951), CW, 9(2):2()6.

[39] *Ibid.,* p. 31.

[40] *Psychological Types* (1921), *CW,* 6:243.

[41] *Ibid., p.* 248.

[42] A se vedea capitolul 8, paragraful "Dumnezeu ca conţinut arhetipal".

[43] *Anxwer to Job* (1952), *CW,* 11:405.

[44] *Religious Thought and the Modern Psychologies,* Fortress Press Philadelphia, 1987, p. 193.

[45] "A Psychological View of Conscience" (1958), *CW,* 10:458.

[46] După cum afirmă H. L. Philp, *Jung and the Problem of Evil,* Rockliff London,1958, pp.31-43.

[47] Aceeaşi argumentaţie necesită includerea feminităţii (Anima) în Zeitate Faptul acesta explică de ce Jung a găsit binevenită dogma Adormirii Maicii Domnului, proclamată de Papa Pius al XII-lea în 1950. Aceasta adaugă un al patrulea principiu, feminin, la Treimea masculină, prezentând prin acesta im alt simbol unificator al totalităţii. Cf. *Anser to Job* (1952), *CW,* 11:398-399. Cea mai importantă dezbatere a lui Jung pe tema problemei răului o găsim în "Christ, a Symbol of the Self, *Aion* (1951), *CW.* 9(2): 36-71. Ca orice simbol religios, imaginea lui Hristos este "un arhetip al Sinelui" (p. 37); dar fără "partea sa de Umbră" această imagine nu este totalitate. Pentru ca această imagine să fie însă simbolul totalităţii, trebuie inclusă o a patra: de aici importanţa Diavolului în drama divină a mântuirii ca adversar al lui Hristos. Cf. şi "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", care conţine o explicare elaborată a Diavolului ca "umbră a lui Dumnezeu". *CW,* 11:168-180.

[48] Alte expuneri privind stadiile pot fi găsite în *MDR,* pp. 359-360; şi în "On Psychic Energy" (1928), *CW,* 8:54-56.

[49] *CW,* 11:287.

[50] Sunt deosebit de îndatorat în această privinţă lui Stanley Riukas, care a expus în mod detaliat cele trei stadii în teza sa de doctorat nepublicată, *God: Myth, Symbol, and Reality — A Study of Jung's Psychology,* New York University, 1967, pp. 99-144.

[51] "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", *CW,* 11:181.
[52] *Ibid., p.* 134.
[53] *Ibid., p.* 133.
[54] *Ibid., p.* 182.
[55] *Ibid.,* p. 134.
[56] *Ibid.*
[57] *Ibid., p.* 182.
[58] *Ibid., pp.* 183, 185.
[59] *Ibid.,* p. 136.
[60] *Answer to Job* (1952), *CW,* 11:423.
[61] *Ibid.*
[62] "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", *CW,* 11:110.
[63] Este aici o problemă de interpretare. Dacă simbolismul Sfintei Treimi exprimă stadiul final al procesului de individuaţie, de ce afirmă Jung că orice reprezentare a divinităţii trebuie să utilizeze un al patrulea element, dacă este să includă răul şi elementul feminin, adică "Umbra" şi "Anima" ale lui Dumnezeu? Sunt cvatritatea sau mandala mai potrivite pentru a exprima totalitatea? Edinger susţine că simbolurile trinitarc exprimă aspectul "dinamic" şi "developmental" al individuaţiei, în timp ce simbolurile cvatrităţii exprimă un "ţel" static şi consumat. Vorbind despre mandalele budismului tibetan, el scrie: "Ele sunt instrumente de meditaţie care transmit în conştiinţă un sentiment de pace şi calm, ca şi cum ai fi zidit în substanţa structurală eternă şi protejat de pericolele disruptice ale schimbării." Socot că această interpretare este corectă pentru că acceptă că ţelul individuaţiei nu este niciodată complet realizat. Triplul proces devine astfel procesul vieţii în căutarea a ceea ce nu pote fi obţinut *(ibid.,* pp. 182, 192).
[64] "The Undiscovered Self (1957), *CW,* 10:265.
[65] "The Spiritual Problem of Modern Man" (1928, 1931), *CW,* 10:75.
[66] "The Soul and Death" (1934), *CW* 8:409.
[67] "The Spiritual Problem of Modern Man", *CW,* 10-83.
[68] *Psychology and Religion* (1938), *CW,* 11:95.
[69] "Flying Saucers: A Modern Myth" (1958), *CW,* 10:327.
[70] Gonflare morbidă a unor arhetipuri cum sunt Bătrânul Înţelept sau Marea Mumă, caz în care subiecţii se pot crede Dumnezeu, Sfânta Fecioară etc, ca Preşedintele Schreber (a se vedea Frieda Fordham, *Introducere în psihologia lui C. G. Jung,* traducere, eseu introductiv şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura IRI. Bucureşti, 1998, pp. 113-1 14). (Nota trad.)
[71] "Foreword to Werblowsky's «Lucifer and Prometheus»" (1952), *CW,* 11:315.
[72] *Two Essays on Analyticul Psychology* (1928, 1943), *CW,* 7:143.
[73] *Ibid.*
[74] *Ibid., p.* 144.
[75] "The Spiritual Problem of Modern Man", *CW,* 10:77.
[76] *Psychology and Alchemy* (1944), *CW,* 12:461.
[77] "The Spiritual Problem of Modern Man", *CW,* 10:88.
[78] "Beyond the Pleasure Principle" (1920), *FLR,* 11:3I4.

10. PRIVIRE CRITICĂ

Deşi mereu dispus la încercări de a-şi sistematiza concepţia, în general Jung nu prea a obţinut rezultate fericite în această direcţie. Pentru el, caracterul evaziv al gândirii sale reflecta caracterul evaziv al Psyche ca atare, până la punctul în care, de fapt, ambiguitatea devenea componentă necesară a argumentării sale. Este încă un element de contrast faţă de Freud. Căci, orice s-ar gândi despre teoriile lui Freud, el rămâne una dintre marile personalităţi literare ale timpului său, prezentându-şi ideile într-un stil întotdeauna clar şi persuasiv: nu-i deci de mirare că Thomas Mann considera *Totem şi tabu "o capodoperă literară comparabilă cu cele mai muri exemple de eseistică literară"*[1]. Cu greu poate fi spus acelaşi lucru despre Jung. Într-adevăr, aşa cum a remarcat Anthony Storr, *"cu Jung îţi pierzi lesne răbdarea"*[2]. Obiceiul lui Jung, de exemplu, de a personifica elementele de conţinut ale inconştientului poate stârni multă confuzie la neiniţiaţi şi nu este întotdeauna uşor de înţeles cum o disertaţie despre *lapis philosophorum* în alchimie sau despre viziunile Fratelui Klaus are vreo valoare terapeutică la cei care nu sunt superior educaţi. Problema nu este cu totul banală. Dacă tehnica amplificatoare a lui Jung implică acest grad de erudiţie, atunci îl face posibil de acuza de "elitism". Nu numai că analistul trebuie să fie suficient de conştient de relevanţa paralelelor mitologice, literare, artistice şi religioase, dar semnificaţia acestui material nu trebuie să fie în întregime inutilă pentru analizant. Căci în cea mai mare parte, totuşi, acestea sunt observaţii care, deşi repetate de critici cum sunt Cox, Sykes şi Zaehner[3], au prea puţin de-a face cu argumentaţiile lui Jung şi mai mult cu prezentarea lor şi cu natura clientelei lui Jung. Căci deşi teoria arhetipurilor cere în mod clar un grad de erudiţie, ea este, de asemenea, parte din concepţia lui Jung potrivit căreia confirmarea teoriei depinde foarte mult de domeniul public şi că, în consecinţă, aceste paralele culturale validatoare pot fi făcute atât de jungieni cât şi de nonjungieni. Dificultăţile practice implicate în stabilirea argumentelor lui Jung nu sunt, prin urmare, temeiuri de respingere a lor.

Ce putem deci spune despre aceste argumente? Primul lucru de spus este că ele au fost primite cu o uimitoare varietate de reacţii. Jung a fost acuzat în fel şi chip de agnosticim şi gnosticism, de misticism şi materialism, ca şi de multe altele. Teologul protestant Max Frischknecht l-a denunţat în mod obtuz drept ateu[4], în timp ce pentru Kathleen Raine influenţa lui Jung în rândurile Bisericii şi în afara ei a fost atât de uriaşă *"încât se pare că oraşul Zürich este din nou centrul Reformei."*[5] Lucrul acesta a venit ca un şoc pentru mulţi romano-catolici, îndeosebi de când, aşa cum arată Karl Stern în recenzia sa la cartea părintelui Victor White *God and the Unconscious* (1952), *"filosofii catolici nu par dispuşi să se apropie de psihologia analitică a lui Jung"*[6]. Dar această situaţie nu a durat prea mult. În 1957, teologul iezuit Raymond Hostie a publicat influenta sa carte *Religie şi psihologie la Jung,* în care, în pofida unor critici severe, a ajuns la concluzia că Jung *"a redescoperit religiosul şi sacrul şi s-a descotorosit de raţionalismul arogant"*[7]. Preotul dominican Antonio Moreno a fost chiar şi mai aprobator în *Jung, Zeii şi Omul Modern* (1970). El scrie că *"cea mai mare contribuţie la teologie"* a lui Jung constă în

faptul că dovedeşte *"că simbolurile, dogmele şi imaginile creştinismului sunt arhetipuri."*[8] Nici interesul catolicilor pentru Jung nu a scăzut, cum ne-o ilustrează o recentă culegere intitulată *Catholicism and Jungian Psychology* (1994)[9]. Teologii protestanţi l-au folosit şi ei pe Jung într-un anumit scop. Wayne Rollins, în *Jung and the Bible* (1983), recurge la mai mulţi termeni jungieni în vederea "empatizării" cu neliniştile scriitorilor biblici[10]; Gerald H. Slusser, în cartea sa *From Jung to Jesus* (1986), îşi aproprie explicaţia dată de Jung eroului mitic şi o aplică personalităţii lui Iisus[11]; Christopher Bryant, membru al comunităţii religioase anglicane, explorează implicaţiile psihologiei lui Jung pentru viaţa creştină[12]; iar doi episcopi, Morton Kelsey şi John Sanford, amândoi versaţi în psihoterapia jungiană, au explorat relaţia dintre individuatie şi spiritualitatea creştină[13]. Încă şi mai semnificativ, Paul Tillich, în a sa *Theology of Culture* (1959), vorbeşte despre Jung ca despre unul *"care cunoaşte multe cu privire la profunzimile sufletului uman şi cu privire la simbolurile religioase* ", deşi este în mod clar incomodat de noţiunea de revelaţie a lui Jung[14].

Desigur, mai predictibile sunt reacţiile faţă de Jung ale unor autori partizani. Nu este deloc surprinzător faptul că un jungian ca Charles Hanna afirmă că, studiindu-l pe Jung, *"dobândim o intuiţie cu privire la modul în care oamenii devin conştienţi de Dumnezeu"*[15] sau că freudianul Edward Glover se simte obligat să acuze de "verbiaj" scrierile lui Jung despre religie, adăugând că *"deocamdată departe de a fi religios în tendinţă, sistemul lui Jung este fundamental ireligios. Nimeni nu-şi bate capul dacă Dumnezeu există, Jung mai puţin decât toţi. Tot ce este necesar este să «ai» o «atitudine», pentru că aceasta «te ajută să trăieşti». Dacă Jung şi-ar fi expus sistemul în acel ev mediu atât de drag lui din cauza alchimiei, el ar fi fost cu siguranţă ars pe rug"*[16]. Aşa cum ne arată acest citat, cartea *Freud or Jung* (1950) a lui Glover este fără egal în întreaga istorie a literaturii anti-Jung. Alţii, totuşi, lipsiţi de vreo predispoziţie ideologică vădită, au fost aproape la fel de injurioşi ca Glover. Richard Peters, editorul clasicei *History of Psihology* a lui George Brett, conchide că multe dintre scrierile lui Jung sunt *"tot atât de misterioase pe cât aproape de nediscutat"*[17]. Philip Rieff face apel *"atât la oamenii cu adevărat religioşi cât şi la oamenii de ştiinţă să respingă doctrina lui Jung ca pe un amuzament nedemn pentru distracţia celor care, distrându-se astfel, confirmă dezgustătorul obicei dezvoltat la modernii cultivaţi de a gândi prea serios doar despre ei înşişi"*[18]. Cât pentru Lydiard Horton, singurul lucru care poate fi spus despre Jung este că prezintă critici ale lui Freud care sunt *"la obiect, pozitive şi de bun simţ, deşi tocmai în spirit ştiinţific"*[19]. Titlul cărţii lui Don McGowan, *What is Wrong with Jung,* vorbeşte de la sine[20]. Pentru o cercetare mai echilibrată ar trebui să ne întoarcem la părintele Victor White, a cărui opinie este extrem de circumspectă: *"Cred că bunăvoinţa lui Jung reprezintă o mult mai serioasă şi radicală sfidare la adresa religiei decât a fost vreodată ostilitatea lui Freud"*[21] Această părere, care este împărtăşită şi de psihologul Erich Fromm[22], este mult mai aproape de a mea. Căci problema este acum aceea de a şti dacă Jung, în campania sa împotriva determinismului materialist al lui Freud, nu a mers prea departe în direcţia opusă, a unui reducţionism de un alt gen, anume *psihologismul,* reducând religia la nimic mai mult decât un fenomen subiectiv.

Metodologia lui Jung

De repetate ori Jung stăruie, spunând: "*deşi eu am fost adesea numit filosof, sunt un empirist şi ca atare ader la un punct de vedere fenomenologic"*[23]*.* Pentru Jung fenomenologia implică descrierea cât se poate de directă a anumitor "fapte" psihice observabile, printre care să poată fi inclusă o serie mult mai largă de fenomene psihice decât cea acceptată până acum. Astfel, produsele "gândirii-fantazare" — vise, fantazări, viziuni, trăiri estetice, credinţe etc. — nu trebuie excluse pentru că nu cer nici o corespondenţă cu lumea exterioară (ca în "gândirea direcţionată"), deoarece de fapt imaginarea realităţii de către Psyche, chiar şi în formele cele mai patologice, *rămâne singura realitate pentru individul care o creează.* Aşadar, materia de studiu a empiristului este experienţa personală subiectivă, iar această experienţă nu trebuie definită pur şi simplu pentru că, să zicem, poate fi redusă la un efect oedipal sau pentru că se susţine a fi un răspuns numinos la o realitate transcendentală incognoscibilă. De repetate ori Jung subliniază că psihologia examinează doar faptele unor asemenea experienţe şi că, în consecinţă, orice trăire psihică, inclusiv deci trăirea religioasă, este "adevărată" atâta timp cât există. Pentru Jung, aşadar, fapte înseamnă fenomene psihice, iar ele sunt în mod corect construite ca fapte, deoarece ne oferă singura certitudine imediată pe care suntem capabili să o avem, anume cunoaşterea lumii noastre psihice. Acest aspect este subliniat la tot pasul. *"Întreaga noastră cunoaştere constă din materialul Psyche care, din cauză că este singurul imediat, este real la modul superlativ. Aici, aşadar, este o realitate la care psihologul poate face apel, anume realitatea psihică."*[24] Sau: *"Numai existenţa psihică este imediat verificabilă. În măsura în care lumea nu formează o imagine psihică ea este virtual nonexistentă."*[25]

Deşi este neîndoielnic adevărat că rigurozitatea abordării lui Jung ne permite să investigăm un şir întreg de fenomene mai înainte desconsiderate de către psihologi — făcând cu totul de înţeles omagierea lui ca *"pionier în domeniul ştiinţei"*[26] —, nu atât temele de studiu ca atare trezesc interes, cât aşa-numita "metodă empirică" utilizată, care face posibilă abordarea acestor teme. Evident, Jung era conştient de dificultăţile acesteia, fapt ce reiese din fascinanta corespondenţă cu E. A. Bennet. Acesta susţinea că ipoteza arhetipurilor nu era demonstrată în mod ştiinţific. Jung i-a răspuns arătând, în primul rând, că nu există "probă absolută" şi că, în al doilea rând, tot ceea ce putea el face, prin urmare, depindea de *"observarea unor fapte relevante".* Când a fost presat de Bennet să spună dacă acestea reclamau "ceva similar unei probe chimice sau fizice", Jung a replicat că evidenţa în materie de psihologie este mai mult o evidenţă legală, care operează pe baza "comensurabilităţii evidenţei". În scrisoarea finală, însă, Jung îşi schimbă din nou concepţia şi este de acord cu Bennet că observarea obiectivă a fenomenelor, inclusiv metoda de clasificare, experimentare şi predicţie este *"exact ce fac şi am făcut întotdeauna",* ca apoi să conchidă, destul de confuz, prin distanţarea psihologiei de tradiţia ştiinţifică anglo-saxonă — care este bazată *"doar pe evidenţa fizică, chimică şi matematică"* — şi plasarea ei direct în tradiţia europeană, unde *"metodele istorice şi comparative sunt ştiinţifice"*[27]*.*

Voi avea mai multe de spus despre metoda istorică şi comparativă a lui Jung atunci când voi discuta teoria arhetipurilor. Să examinăm deocamdată afirmaţia sa că noi nu avem acces la vreo altă lume decât cea psihică şi că, în consecinţă, empiriştii, atunci când investighează această

lume, nu pot stabili vreun fapt despre ea care să nu fie psihic, corolarul fiind, desigur, că nimeni nu poate aduce vreo dovadă că lumea nu este psihică. Roger Brooke are perfectă dreptate numind argumentarea lui Jung o *"turnură epistemologică fatidică", "efectul imediat al acestei poziţii autoîncapsulate"* fiind acela că *"Psyche este lipsit de o definiţie care să nu fie tautologică"*[28]. Tautologia apare în felul următor: dacă, aşa cum pretinde Jung, este adevărat că *"numai lumea psihică este veritabilă",* atunci această afirmaţie exclude posibilitatea falsificării ei, cu consecinţa că orice investigaţie privind problema dacă lumea este sau nu psihică va avea întotdeauna acelaşi rezultat. Aceasta înseamnă însă că propoziţia "Lumea este o lume psihică" nu este de construit ca propoziţie empirică, ci ca propoziţie *necesară* care, întocmai ca propoziţiile logicii şi matematicii, este esenţialmente ipotetică şi nerestrictivă, fiind aplicabilă la orice stare a lucrurilor. Prin prisma aceslui raţionament, aşadar, nu există dovadă care să determine afirmaţia, ci o *definiţie a lumii* particulară, care exclude orice negare a adevărului ei. În acest caz afirmaţia lui Jung încetează să mai fie empirică: ea nu se conformează dovezii, ci face ca dovada să i se conformeze. Tautologia este vădită: descriindu-se "lumea" ca fiind psihică nu s-a adăugat nimic care să nu fi fost deja implicat în definiţia termenului. În consecinţă, X este Y pentru că prin X noi îl înţelegem pe Y.

Spre a clarifica problema ridicată aici, fie-mi permis să mă refer la noţiunea de "structură deschisă" *("open texture")* introdusă de Friedrich Waismann[29]. Waismann argumentează că structura deschisă este o caracteristică fundamentală a conceptelor empirice şi că faptul acesta face ca ele să nu poată fi verificate în mod concluziv. Aceasta înseamnă că structura deschisă denotă *incompletitudinea esenţială* a descrierilor empirice, aşa încât, oricât ne-am strădui, nu putem gândi definiţii în termenii structurii deschise care să nu fie *întotdeauna* corijabile sau optimizabile. *"Lucrul acesta are o consecinţă importantă. Fenomenaliştii au încercat să traducă în termenii experienţei senzoriale ceea ce înţelegem noi prin afirmaţie material obiectivă* (material object statemenl). *O astfel de traducere ar fi posibilă numai dacă termenii afirmaţiei obiectiv materiale ar fi complet definisabili. Căci numai atunci am putea descrie în întregime toate dovezile posibile care să facă afirmaţia adevărată sau falsă. Deoarece aceasta condiţie nu este îndeplinită, programul fenomenulismului nu are nici un succes... Remarci similare se aplică la anumite afirmaţii psihologice de felul «el este o persoană inteligentă»; şi aici faptul că afirmaţia nu poate fi redusă la o conjuncţie sau disjuncţie de afirmaţii care să specifice modul în care un om s-ar comporta în cutare sau cutare circumstanţe se datorează structurii deschise a termenului «inteligent».*"[30]

Poziţia lui Waismann este, cred, de o relevanţă deosebită pentru Jung, deoarece este tocmai ceea ce Jung neagă. Această negare, însă, potrivit lui Waismann, îl conduce pe Jung la o poziţie intenabilă *pe plan emipirist.* Căci susţinând că "lumea este o lume psihică" el afirmă că oamenii nu pot vedea lumea decât pe plan psihic — că această constrângere psihică este o calitate esenţială şi necesară a oricărei percepţii şi cogniţii umane — iar susţinând lucrul acesta îndepărtează marja de incertitudine caracteristică afirmaţiilor despre obiectele materiale, incluzând fiinţele umane în categoria obiectelor materiale. Jung este astfel silit să adopte inconfortabila poziţie de a afirma două lucruri: întâi, că a dus aici la bun sfârşit descrierea fiinţelor umane care prevede toate circumstanţele

posibile în care descrierea este adevărată sau falsă; şi că. În al doilea rând. cunoaşterea factuală a fiinţelor umane este atât de completă încât nimic neprevăzut nu poate interveni, care să răstoarne sau să modifice acea descriere. Aceasta, însă, înseamnă să atribui cunoaşterii empirice un caracter absolut sau de "structură închisă", pe care nu-l posedă.

Aceste obiecţii filosofice la noţiunea de "fapte psihice" a lui Jung îşi găsesc ecoul în încercările sumare ale lui Paul Kline de a valida cercetarea lui Jung. Revăzând conceptele fundamentale de arhetip şi de inconştient colectiv, Kline conchide că *"este clar că în locul teoriei freudiene, cure are un oarecare .suport empiric cel puţin şi care* poate fi testată, *Jung a pus două ipoteze imposibil de testat "* [31]. La drept vorbind, singurele concepte pe care Kline le susţine sunt acelea de exlraversiune şi inlroversiune, care pot fi măsurate (Kline menţionează cele două faimoase chestionare de măsurare a celor două atitudini-tip: Gray-Wheelwright Test, 1946, şi Myers-Briggs Type Indicator, 1962)[32]. Critici similare i-au fost aduse lui Jung în această privinţă de Vincent Brome, Philip Sherrard, Hall şi Lindzey, Hans Eysenck[33].

Deşi este încă adevărat faptul că majoritatea jungienilor contemporani susţin primatul "faptelor psihice", nu toţi o fac, şi este interesant de notat că multe dintre modificările majore aduse teoriei jungiene în anii din urmă au avut în vedere această trebuinţă de verificare ştiinţifică[34]. În 1968, cofondatorul Institutului C. G. Jung din Zürich, C. A. Meier. reclama o "abordare mai ştiinţifică în psihologia jungiană", poziţie susţinută şi de unul dintre cei mai simpatetici comentatori ai lui Jung, Mary Ann Mattoon. Ea scrie: *"Obiecţia mea este că virtual toate faptele utilizate în psihologia analitică sunt fapte interioare privind anumiţi indivizi. Ele sunt utile în contextul descoperirii, dar nu în contextul justificării"*[35]. Mattoon înşiră o mulţime de dovezi în sprijinul multor concepte jungiene — unele dintre ele le voi menţiona mai departe —, dar poate că aspectul cel mai frapant evidenţiat de ea este că testele aplicate analiştilor jungieni arată că în marea lor majoritate ei sunt introvertiţi, atitudine care concordă cu supraevaluarea funcţiei intuitive şi deprecierea corespunzătoare a funcţiei senzoriale, funcţie care, în mod semnificativ, este în primul rând legată de fapte şi lucruri, adică de lumea obiectivă. Părerea ei este că jungienii au tendinţa naturală de a supraestima *"aspectele nonraţionale ale disciplinei noastre",* în dauna evidenţei ştiinţifice. *"Recomand* — conchide ea — *să explorăm mult mai profund decât am făcut-o până acum posibilităţile metodei ştiinţifice, înainte de a ne pronunţa asupra limitelor ei."*[36] Iau lucrul acesta ca pe o tendinţă de a recunoaşte critica făcută de mine, anume că Jung, în pofida tuturor protestelor sale privind contrariul, nu poate afirma că este un empirist dacă nu este pregătit să-şi supună descoperirile posibilităţilor ştiinţifice de verificare şi falsificare.

Am stăruit asupra metodei lui Jung deoarece, dacă ideea de lume ca "lume psihică" este stânca pe care el clădeşte atât de multe dintre teoriile sale, ea este de asemenea stânca de care, aşa cum vom descoperi numaidecât, se sfărâmă mare parte din concepţia sa despre religie. Sper că metoda sa dă de gol concepţia sa asupra confirmării adevărului, anume că este adevărat ceea ce este "psihologiceşte adevărat". Această afirmaţie implică o identificare a ceea ce este cunoscut a fi adevărat cu condiţia psihologică particulară a subiectului uman. Aceasta ne explică de ce Jung respinge metafizica adevărului. Metafizica pretinde cunoaşterea a ceva ce

nu poate fi de fapt cunoscut, nu pentru că nu există nimic de cunoscut, ci pentru că toate aceste pretenţii de cunoaştere implică o ilegitimă extensie a Psyche dincolo de sine. Dacă Jung este consecvent în respingerea metafizicii este un lucru care în momentul de faţă nu ne preocupă. Ceea ce ne interesează aici este propoziţia că singurul lucru care este cunoscut este o stare *psihologică interioară* şi că, prin urmare, pentru Jung, singura problemă care se pune este dacă această stare este o stare reală — adică una realmente trăită de subiect —, în mod cert *nu* problema dacă această stare psihologică are vreo fundamentare în realitate, care poate fi examinată aparte de subiectul interesat. Desigur, Jung era pe deplin conştient de încercările metafizice de a explica trăitul prin emiterea ipotezei că există entităţi nonempiricc, trancendente (de exemplu, Formele lui Platon sau Mişcătorul Nemişcat al lui Aristotel), dar tindea să le înlăture prin simpla repetare a definiţiei sale că lumea este o lume psihică. Dar această cu totul extraoardinară respingere a întregii tradiţii metafizice, ca fiind nerodnică pe plan epistemologic, cu relativa ei aserţiune despre primatul experienţei psihice, l-a condus pe Jung la

dificultăţi, nu numai pentru că, aşa cum înţelege el, această eşuare a metafizicii justifică propria-i poziţie că nici o garanţie ontologică nu este cerută pentru ca o trăire psihică să fie acceptată ca "adevărată" ci şi pentru că adevărul unei atari trăiri nu depinde de faptul de a corespunde realităţii, ci numai de faptul dacă este "simţită" ca adevărată.

Tocmai această omisiune din partea lui Jung influenţează în mod negativ concepţia sa despre religie. Căci, fie că vorbim de distincţia dintre Dumnezeu ca formă arhetipală sau conţinuturi arhetipale, dintre numen şi numinos, dintre limbajul simbolic al religiei şi ceea ce dă impresia că acesta exprimă, întrebările dificile sunt: trebuie considerat Dumnezeu doar ca o parte a psihicului uman sau este distinct de Psyche? Există Dumnezeu ca realitate ontologică sau numai ca realitate psihologică? Sau, ca să punem altfel problema: este trăirea religioasă esenţialmente psihologică, ceva generat de Psyche şi certificat de Psyche ca adevărat, sau ceva construit ca răspuns la o Divinitate obiectivă, la ceva ce există aparte de Psyche, "dat" existenţial care, aşadar, nu poate fi echivalent cu o stare psihologică?

Teoria arhetipurilor

Repudierea de către Jung a acuzaţiei de psihologism o găsim în teoria sa despre arhetipuri, pe care am examinat-o în detaliu în capitolul 8[37]. El se apără spunând că, deşi este în mod cert adevărat că Dumnezeu există doar ca realitate psihică, realitatea psihică cu care este Dumnezeu identificat este arhetipală: forma arhetipală de Dumnezeu. Deoarece forma arhetipală de Dumnezeu determină un mod *a priori* de aprehensiune care ţine de inconştientul colectiv şi care poate fi în mod adecvat descris ca "primordial" şi "etern", nu are absolut nici un sens să se afirme că trăirile individuale pot genera de la sine forma de Dumnezeu. Aceste trăiri vor determina în mod cert modul în care forma de Dumnezeu este reprezentată în imaginile simbolice ale conţinuturilor arhetipale ale ideii de Dumnezeu, dar aceste imagini sunt ele însele efecte perceptibile ale formei de Dumnezeu în calitate de *cauză* universală imperceptibilă. În această argumentaţie, aşadar, posibilitatea creaţiei total subiective a

imagisticii religioase — inclusiv

248

imaginile despre Dumnezeu — este negată cu referire la statutul obiectiv, impersonal şi nedobândit al arhetipului, care determină forma şi procesul configuraţional, însă nu conţinuturile.

Deoarece apărarea de către Jung a poziţiei sale depinde de teoria generală a arhetipurilor formulată de el, este timpul să examinăm această teorie şi să vedem dacă poate fi sau nu stabilit statutul de arhetipuri suprapersonale, colective. Este de prisos să spunem că aceasta ne duce la cel mai discutat aspect al psihologiei lui Jung, şi nu mai puţin important, întrucât, aşa cum în mod corect a arătat H.E. Barnes, validitatea întregii construcţii a lui Jung rezistă sau cade după cum această ipoteză rezistă sau cade[38]. Se cuvine să începem cu prima concepţie despre arhetip a lui Jung — că acesta este ceva înrudit cu "instinctul" ce poate fi observat, de exemplu, în modul în care un copil îşi suge policele *in utero.* Jungienii susţin că există un considerabil suport empiric pentru această idee, în special din etologie, studiul comportamentului animal. Fordham a fost primul care a atras atenţia asupra demonstraţiei lui Niko Tinbergen cu privire la *"innate release mechanisms"* (IRMs) ca dovadă a predispoziţiilor similare arhetipului, iar Stevens şi Mattoon se referă la *"goal-corrected behavioural systems* " ale lui John Bowlby şi la ideea de " *imprinting* " dezvoltată de zoologul austriac Konrad Lorenz. Acesta din urmă, ne asigură dr. Marie-Louise von Franz, discipol al lui Jung, *"a acceptat în principiu teoria lui Jung despre arhetipuri"*[39]*.* Stevens merge chiar mai departe şi citează paralele din domeniul geneticii, văzând în DNA *"arhetipul replicabil al speciilor"*[40]*,* în timp ce Mattoon, desigur cu multă îndoială, citează opera neurologică a lui Rossi, care sugerează că arhetipurile lui Jung ar putea fi localizate în emisfera cerebrală dreaptă.

Oricare ar fi meritele acestor cercetări, rămâne întrebarea dacă, în afară de aceste tipare funcţionale *(functional patterns)* de comportament animal neînvăţat, putem afirma că există o dispoziţie tot arhetipală de a construi imagini, mituri sau credinţe de un tip uniform. În această privinţă. Stevens însuşi este acuzat de Marilyn Nagy că obscurizează acest aspect al teoriei şi că nu izbuteşte să înţeleagă că ulterioara îndepărtare a lui Jung de teoria instinctelor s-a datorat *"incapacităţii [lui Jung] de a accepta supoziţiile mecaniciste care stăteau la baza teoriei etologice"*[41]*.* Într-adevăr, potrivit concepţiei sale mai târzii despre arhetipuri şi în mod clar în scopul distanţării de acuzaţia de

249

lamarckism, Jung evită problema originii motivelor mitologice, pur şi simplu spunând că ele nu sunt de explicat în spiritul ştiinţelor naturale ca echivalent al unor condiţii fizice, dar că apariţia lor coincide cu apariţia vieţii însăşi. *"Examinat clin punct de vedere empiric* — scrie el — ... *arhetipul nu a existat vreodată ca fenomen al vieţii organice, ci a intrat în scenă o dată cu viaţa însăşi"*[42]*.* Aceasta, după cum ne amintim, ridică arhetipul la nivelul *aprioricului:* el devine mai degrabă ceva înnăscut decât dobândit, un "mod de percepţie" cunoscut doar prin imaginile şi ideile pe care le generează[43].

Procedând deci ca un fenomenolog, Jung colectează aceste imagini şi idei şi din ele inferează forma arhetipului. Cel mai faimos exemplu al acestui mod de a proceda este cazul tânărului schizofrenic care îşi imagina că vede falusul soarelui şi similaritatea viziunii sale cu cercetările lui

Albrecht Dieterich cu privire la mithraism[44]. McGowan, care niciodată nu şi-a cântărit cuvintele, crede că acest caz este un exemplu nimerit în ceea ce priveşte caracterul sofistic al întregii concepţii a lui Jung, greşită metodologic şi factologic. McGowan arată că a fost absolut posibil ca acest pacient să întâlnească ideea mai înainte, nu numai pentru că, oarecum spre încurcătura editorilor săi, Jung datează incorect cartea lui Dieterich, ci şi din cauză că ideea tubului care trece pe sub veşmântul Fecioarei, fiind un motiv obişnuit în arta religioasă europeană din evul mediu şi Renaştere, tânărul bărbat putea foarte bine da peste el, fapt pe care Jung în mod convenabil omite să-l menţioneze. Toate acestea dezvăluie subiectivitatea extremă a metodei lui Jung, în care dovezile trebuie să se conformeze convingerilor sale. Dar, aşa cum comentează MeGowan, citându-l pe Karl Popper, *"sentimentul subiectiv al adevărului unei idei nu este o bază pentru acceptarea ei ca ipoteză"*[45].

Dar chiar dacă acceptăm că acest exemplu particular de formaţie arhetipală este nefericit, există numeroase altele. Ce să ne facem, de exemplu, cu arhetipuri ca Umbra, Anima, Animus şi Sine, postulate a sta la baza unor motive culturale recurente sau, ca să trecem la un caz mai concret, la baza similarilăţilor dintre "Cântecul moliei" al lui Miss Miller şi viziunile din *Apocalipsa lui Ioan?* Pentru Jung acestea nu sunt coincidenţe, ci dovezi empirice ale unei categorii *a priori* a Psyche la om — arhetipul Sinelui — care este cunoscută numai în aceste manifestări. Într-adevăr, o dată ce înţelegem că un arhetip este

un concept *colectiv,* îl putem afirma ca pe un adevăr axiomatic, anume că, acolo unde aceste paralele există, există un arhetip; iar mai departe că aceste paralele, fiind mărturia universalităţii unui arhetip *specific,* acesta va fi *specific* şi în imagistica sa şi astfel au o unitate de semnificaţie oriunde apar. aşa cum am văzut în strânsa afinitate dintre Miss X şi alchimişti sau în analogiile mitologice ale arhetipului Sfintei Treimi găsite în gândirea babiloniană şi egipteană.

Există, însă, multe probleme serioase cu privire la această teorie. La unele dintre acestea mă voi referi în alt context, însă nu fără a nota aici trei dintre ele:

1. Prima şi cea mai evidentă critică a lui Jung în această privinţă este că a sa teorie a arhetipurilor este o exemplificare a slăbiciunii inerente metodei sale empirice şi, astfel, a tendinţei sale mai generale de a se precipita asupra unei definiţii care a stabilit o dată în mod convingător o informaţie similară. Gardner Murphy demonstrează în felul următor acest aspect: *"Metoda lui Jung — nu este decât o exagerare amabilă să o numim astfel — este să argumenteze că întrucât A este oarecum ca B, în anumite circumstanţe împărtăşeşte ceva cu C, iar C fiind cunoscut într-o ocazie ca suspect de a fi legat cu D, concluzia de o perfectă formă logică este că A=D. Ca limbaj al* ştiinţei *aceasta este lipsită de semnificaţie."*[46] De fapt Jung merge şi mai departe şi îşi compune eroarea, făcând din această definiţie baza alteia. Căci din această similaritate de simboluri, mituri şi vise — presupunând, în scopul argumentării, că ele sunt similare —, Jung conchide o caracteristică a tuturor oamenilor, *apriorismul* arhetipal. Astfel, din apariţia contingenţă a unor astfel de imagini Jung trage concluzia că există o propoziţie necesară referitoare la fiinţele umane în general, care de aceea va fi aplicabilă *tuturor imaginilor pe care oamenii le pot construi.* Aceasta înseamnă. Însă, a atribui cunoaşterii empirice a psihicului uman.

În viziunea lui Jung. cunoaşterea completă sau "structura] închisă" a geometriei, să zicem, în care, dacă eu descriu un triunghi, fac o descriere completă în sensul că nimic nu poate fi adăugat la aceasta care să nu fie inclus în date sau în variantele lor.

2. Această obiecţie filosofică are o importantă implicaţie practică. Deoarece dispoziţia de a crea imagini arhetipale este considerată o caracteristică *a priori* a tuturor indivizilor şi pentru că aceste imagini sunt ele însele garantate ca arhetipale doar de experienţa imediată a

251

acestor indivizi, aceasta înseamnă, de fapt, că *orice* imagine poate fi clasificată drept arhetipală. Ceea ce. desigur, este greu de înţeles. Dacă o persoană propune că X este o imagine arhetipală, atunci ea este arhetipală, căci cine poate nega afirmaţia sa, dacă adevărul unei imagini este garantat numai de validitatea sa psihologică? Această concluzie concordă cu remarcile lui Jung cu privire la inepuizabilitatea simbolurilor arhetipale şi la posibilitatea permanentă de a înlocui o imagine cu alta dacă aceasta încetează de mai fi *percepută* ca arhetipală. Jung a arătat, însă, că putem grupa aceste imagini în diferite clase distincte — de exemplu, arhetipurile Bătrânului Înţelep sau ale Pământului-Mamă — şi că aceste clase sunt determinate de paralele distincte. Dar chiar în cadrul acestor grupe orice schimbare în imagistică, oricât de dramatică, nu o poate îndepărta din aceste clase particulare. Întrucât, repetăm, orice persoană are dispoziţia înnăscută de a crea arhetipuri, iar, drept urmare, nu putem spune că aceste schimbări nu sunt ilustrări ale acelei dispoziţii. Sunt deci clase care admit o variaţie aproape fără limite, o clasă putându-se prăbuşi în alta, cum am văzut în cazul imaginilor lui Dumnezeu şi imaginilor Sinelui. Problema este că astfel se riscă deprecierea termenului "arhetip" ca mijloc de a distinge o imagine de alta, în aşa măsură încât afirmaţia "această imagine este o imagine arhetipală" să se reducă la tautologia "această imagine este o imagine". În acest caz, ajungem la concluzia nefericită că Jung nu ne-a oferit nici un criteriu prin care să putem face deosebirea, să zicem, dintre mitul religios al unui credincios şi mitul unui schizofrenic care halucinează.

Acest aspect ne va atrage şi mai mult atenţia, dacă luăm în considerare conceptul de individualie al lui Jung. Pentru nonjungieni, însă, această lipsă de criteriu în deosebirea imaginilor devine imediat vizibilă atunci când ei caută dovezi empirice ale operării unui arhetip. Iată cum pune problema John Fischer: " *Existenţa şi funcţionarea arhetipurilor jungiene pare mai dificil de demonstrat în plan operaţional: putem defini în mod obiectiv caracteristici ale unui stimul particular sau combinaţii ale acestora şi putem spune dacă ele sunt sau nu prezente; dar arhetipurile jungiene nu au nici o caracteristică esenţială clar definită, prin care prezenţa lor să poată fi stabilită în mod univoc, atât de multe caracteristici specifice fiind incluse ca posibile manifestări ale unui arhetip sau ale altuia, încât este mereu*

252

posibil să-i afirmi prezenţa."[47] Desigur, un răspuns la această critică este să spui că nonjungienii nu dispun de experienţa practică necesară recunoaşterii arhetipurilor — ceea ce Jung însuşi face uneori[48] —, sau că ei sunt, de fapt, insuficient de conştienţi de acele paralele transculturale care formează baza ipotezei. Dar această apărare este extrem de slabă. Căci a spune că numai cei care cred în teoria arhetipurilor sunt capabili să

evalueze materialul în favoarea ei depreciază empirismul teoriei şi astfel, încă o dată, demască prioritatea teoriei asupra evidenţei. Aşa cum remarcă Avis Dry, *"fie că se rămâne în afară şi eşti deci insuficient familiarizat cu faptele, fie că se intră înăuntru* [în şcoala lui Jung — nota trad.) *şi eşti vindecat de dorinţa de a critica "*[49].

3. Dar, fără îndoială, cea mai păgubitoare critică adusă teoriei lui Jung asupra arhetipurilor este că, afirmând că imaginile paralele rezultă dintr-o dispoziţie umană arhetipală — că acestea sunt efecte perceptibile ale unei cauze imperceptibile —, Jung a depreciat posibilitatea ca *aceleaşi* efecte să poată fi explicate în funcţie de o cauză *diferită.* Spre a clarifica acest aspect, să ne amintim că aici raţionamentul lui Jung este inductiv şi analogic. Pe baza observării empirice a ceva ce există în lumea reală — existenţa de imagini paralele — el inferă în mod inductiv că aceste imagini se aseamănă una cu alta într-un mod care nu este imediat observabil, adică toate purced din ceva care în principiu este incognoscibil: arhetipul în sine sau arhetipul-formă. Aceasta, explică el, nu demonstrează existenţa arhetipului, pentru că tot ce face Jung este să postuleze existenţa arhetipului ca *necesitate conceptuală,* cerută de explicarea tiparelor *(patterns)* şi repetiţiilor de fenomene psihice[50]. Dar această presupunere nu este nicidecum concluzivă. Că A seamănă cu B în anumite moduri nu stabileşte în sine că A seamănă cu B în alt mod; iar a presupune că seamănă înseamnă a comite o binecunoscută eroare de logică, sofismul "afirmării sccventului"[51]. Forma logică a acestui sofism este următoarea: A implică B; B este adevărat; de aceea A este adevărat. Sau: Când Peter nu are somn este iritabil; Peter este iritabil, deci Peter nu are somn. Sofismul expus aici este cât se poate de clar. Pot exista o mulţime de motive, cu totul diferite de insomnie, care să explice iritabilitatea lui Peter: se poate ca el să fi avut o ceartă cu soţia sau să fi primit o scrisoare neplăcută de la managerul băncii sale. Pot exista deci o mulţime de cauze care au acelaşi efect sau, ca să punem

problema în termeni mai tehnici, poate exista mai mult decât un antecedent care să conducă la un anumit secvent. În consecinţă, faptul că imaginea A şi imaginea B seamănă una cu alta posedând o caracteristică particulară — faptul, de exemplu, că ambele sunt imagini ale "Eroului" — nu este o dovadă în sine că imaginea A seamănă cu imaginea B prin posedarea proprietăţii adiţionale Y, spre a explica acea caracteristică, anume că ambele rezultă din dezvoltarea arhetipului Erou. Aşadar, asemănarea efectelor nu stabileşte similaritatea cauzelor; în consecinţă, pot exista mai multe teorii care să explice faptul imagisticii paralele. Sau, aşa cum Brown pune problema, *"ipoteza inconştientului colectiv este... o elaborare cu totul nenecesară pentru explicarea anumitor fapte de observaţie care pot fi mai simplu explicate în alt mod"*[52].

Au fost pe cale de apariţie numeroase explicaţii alternative. Nu este surprinzător că freudienii afirmă că noţiunea de arhetip este în întregime explicabilă în termenii istoriei copilăriei individului. Glover, de exemplu, susţine că formarea mitului poate fi lesne explicată dacă avem în vedere *"formele de gândire* individuală, *atât conştientă, cât şi inconştientă, care există începând de la vârsta de doi ani"*[53]*;* iar Nandor Fodor, analizând teoria visului, conchide că contribuţia lui Jung este *"exclusiv verbală"* şi că nu există nimic în abordarea jungiană *"care să nu o implice pe cea freudiană"*[54]. Chiar şi freudienii mai puţin ortodocşi nu întâmpină nici o

dificultate în respingerea noţiunii de inconştient colectiv. Antropologul şi psihanalistul budapestan Geza Róheim, de exemplu, care subscrie la teoria hoardei primitive a lui Freud, dar care respinge total orice sugestie referitoare la inconştientul rasial, nu întâmpină nici o dificultate explicând fenomenele arhetipale ale lui Jung prin prisma experienţelor umane împărtăşite, în special a acelora care ţin de pruncie[55]. Este absolut evident, spune el, că fiinţele umane, indiferent de situaţiile lor culturale variate, au anumite experienţe în comun: toţi avem părinţi, ne naştem şi murim, toţi depindem de soare şi de pământ. Ce poate fi mai natural, aşadar, decât construirea imaginilor şi miturilor care exprimă aceste teme universale: imaginile Tatălui, ale Marii Mume, copilul, zeii solari, naşterea şi renaşterea, şi aşa mai departe. Acest aspect îşi găseşte ecoul în şcoala neofreudiană a Melaniei Klein, care introduce conceptul de "obiecte interioare" ca să explice fenomenele arhetipale. Potrivit concepţiei Melaniei Klein, construirea aşa-numitelor imagini arhetipale poate fi

urmărită retrospectiv în primele experienţe biologice ale copilului, îndeosebi când copilul este hrănit la sânul mamei. Printr-un proces de "introiecţie". aceste experienţe, fie plăcute, fie neplăcute, sunt interiorizate şi incorporate în Eul infantil ca obiecte interioare, rezultatul fiind că pruncul trăieşte într-o lume populată de zei şi demoni. *"În realitate, părinţii şi copilul posedă o putere limitată de bunătate şi răutate, de înţelepciune şi nesăbuinţă. Fantezia copilului făureşte zei şi demoni şi toate acele creaturi nepământene pe care folclorul şi mitologia, legendele religioase şi creaţia artistică ni le prezintă într-o formă sublimată, pe când imaginaţia nebunului le prezintă într-o formă mai nesublimată. De altfel, copilul plasează figurile create de el în propriul său corp şi le tratează ca pe nişte entităţi vii, străine lui şi dincolo de controlul său."*[56]

Nu trebuie să fii freudian ca să fii de acord cu această critică. Psihologul Gordon Allport, de la Harvard, de exemplu, deşi ocoleşte afirmaţia lui Freud că religia este o sublimare abia voalată a impulsului sexual refulat şi deşi are o mare simpatie pentru preocuparea lui Jung de a localiza credinţa religioasă în centrul unui Eu în plină dezvoltare şi care priveşte înainte, cu toate acestea neagă categoric că imagistica mitologică nu poate fi dobândită prin aculturaţie. Pentru el, conformitatea la cultură, în special în perioada copilăriei, este o importantă origine a căutării religioase: un mit sau ritual este acceptat spre a cimenta *"identificarea* [copilului] *cu acei care îi asigură securitatea, afecţiunea, luarea în consideraţie"*[57]. Faptul acesta explică de ce primele concepte religioase ale copilului sunt antropomorfe — proiecţii ale părinţilor ca agenţi puternici şi iubitori —, de ce adulţii religioşi sunt întotdeauna produsele unor părinţi care au fost ei înşişi religioşi şi de ce declinul atitudinii religioase coincide adesea cu reacţia adolescentului contra învăţăturii părinteşti. Sistemele religioase, aşadar, nu sunt *"independente de porţiunile remanente ale culturii, ci le sunt strâns integrate. Din această cauza înlocuirea unei religii cu alta nu este posibilă fără modificarea fundamentală a culturii"*[58]. În această împrejurare, jungienii obişnuiesc să apeleze la scrierile structuralistului Jean Piaget pentru confirmarea ipotezei arhetipurilor[59]. Numai că opera lui Piaget tinde să sprijine critica deja exprimată, anume că miturile colective ale lui Jung sunt mai probabil consecinţa unei experienţe comune. Cercetările lui Piaget în ceea ce priveşte dezvoltarea cognitivă a copiilor arată că progresul lor de-a lungul

stadiilor de gândire abstractă corespunde unor niveluri de selectare, organizare şi coordonare a experienţei. De aceea faptul că folosirea de către copil a mitologiei şi basmelor, care este o caracteristică a stadiului intuitiv, taie calea pentru ceva mai realist şi deci mai conceptualizat este un indiciu al diferenţierii treptate a Sinelui de realitatea externă şi nu, aşa cum Jung ne-a făcut să credem, dovada desfăşurării arhetipului, a activării unor imagini preformate. Aceasta, aşa cum Piaget spune clar, este o simplă speculaţie neîntemeiată: " *Jung are o uimitoare capacitate de construcţie, dar un vădit dispreţ pentru logică şi raţionalitate, pe care el l-a contractat din contactul zilnic cu gândirea mitologică şi simbolică, l-a făcut să fie mulţumit cu prea puţin în ceea ce priveşte proba. Spre a înţelege mai bine realitatea despre care vorbeşte, adoptă o atitudine antiraţionalistă. iar surprinzătoarele comparaţii cărora el le deţine secretul nu pot uneori să nu-l tulbure pe cititorul cu spirit critic.*"[60]

C.S. Kirk, care de asemenea îl citează pe Piaget în această privinţă, observă că această concepţie, anume *"că simbolurile generate ale lui Jung ar putea în teorie să fie rezultatul unor procese comune de asimilaţie simbolică în copilărie — iar în practică sunt — este pe cale de a fi masiv combătută"*[61]*.* Merită să menţionăm aici propriile cercetări ale lui Kirk cu privire la funcţia mitului, în culturile vechi. Kirk face importanta observaţie că teoria despre arhetipuri a lui Jung presupune un "simbolism static"; cu alte cuvinte, presupune că semnificaţia miturilor şi simbolurilor derivă din duplicarea unei imagini sau motiv mitologic despre care deja se presupune că are o semnificaţie universală, deoarece purcede dintr-un arhetip. O asemenea concepţie, însă, este "în mare măsură eronată". Căci, deşi este în mod cert adevărat că unele mituri conţin simboluri statice de acest fel — de exemplu, subiecte recurente, de felul căpcăunilor, poartă în ele în mod permanent asociaţii psihologice cum sunt groaza şi reacţia revulsivă — pentru marea majoritate acest lucru nu este valabil. Aici, prin contrast, referinţa simbolică este "dinamică şi alegorică", episoadele sau situaţiile fiind în întregul lor transpuse în forma mitului. Dintre acestea, Kirk menţionează în mod special acele mituri care întruchipează răspunsuri la probleme, fiind clară trebuinţa comunităţii de a se reflecta nemijlocit în fantazarea mitologică, fapt extrem de evident — susţine Kirk — în poveştile mesopotamiene din prezent şi în unele relicve ale mitologiei greceşti. Aceste referinţe la interesele

sociale imediate fac foarte greu de acceptat *"ideea esenţialmente romantică a unor mituri care pur şi simplu ţâşnesc direct clin inconştient"*[62]*.* Nu este surprinzător faptul că Kirk conchide că teoriile lui Jung sunt *"lipsite de suport ştiinţific adecvat* "[63]. Aş mai adăuga aici că distinsul arheolog orientalist Henri Frankfort prezintă o critică foarte asemănătoare cu aceea făcută de Kirk. Frankfort îl atacă pe Jung în mod direct, analizând funcţia arhetipului Mama în religiile din Egiptul antic şi din vechea Mesopotamie. El conchide că deosebirile dintre ele demonstrează că *"arhetipurile nu sunt nicidecum universale şi de aceea, evident, nu sunt necesare".* Aceste deosebiri pot fi însă explicate prin schimbarea trebuinţelor şi problemelor comunităţii, cum ar fi catastrofa unei înfrângeri sau modificări dezastruoase în climă. În consecinţă, teoria arhetipurilor a lui Jung *"îl conduce* [pe acesta] *la o completă neînţelegere a vieţii istorice a simbolurilor"*[64]*.*

Principala obiecţie la adresa teoriei lui Jung este, aşadar, că existenţa unor imagini paralele poate fi explicată fără a se recurge la inferenţa inductivă că în fiinţele umane există o dispoziţie *a priori* de a forma asemenea imagini. Este de prisos să spunem că aceasta nu dovedeşte că ipostaza lui Jung este falsă, ea decurgând din natura argumentelor inductive. Deoarece orice argumentaţie inductivă are de-a face cu grade de probabilitate, tot ceea ce putem spune este că, pe baza dovezilor de care dîspunem, această ipoteză este improbabilă, dar nu imposibilă. Aici, însă, am putea ridica o altă problemă. Chiar dacă admitem că miturile, visele, halucinaţiile şi folclorul conţin similarităţi extraordinare şi chiar dacă ar fi să admitem pe moment că aceste similarităţi nu pot fi explicate doar în termenii experienţelor umane comune, justifică lucrul acesta inferenţa că aceste similarităţi sunt *mai bine* explicate prin postularea existenţei a ceva încă şi mai extraordinar decât originea lor? Aici ar fi bine să ne amintim de prudenţa lui Hume referitoare la limitele unor asemenea argumentări, anume că ele sunt incapabile să ne conducă la descoperirea vreunei realităţi noi şi calitativ diferite, adică la o realitate supraempirică cu totul distinctă de acele experienţe empirice obişnuite din care existenţa lor a fost dintru început inferată[65]. Aceasta nu înseamnă că raţionamentul inductiv nu poate duce la descoperirea de informaţie nouă, ci înseamnă mai degrabă că noile fapte descoperite trebuie să fie de acelaşi ordin general ca acelea care au sugerat ipoteza. Dar această condiţie nu poate fi îndeplinită de argumentaţia lui Jung, deoarece aici ceea ce este de

inferat — existenţa *a priori* a formei arhetipale, a arhetipului în sine — se admite a fi în afara experienţei noastre, transempiric şi incognoscibil. Mi se pare că a admite lucrul acesta este fatal pentru argumentarea lui Jung atunci când el caută să ne convingă că explicaţia sa privind fenomenul imagisticii paralele este preferabilă oricărei alteia. Căci forţa celorlalte argumentări, pe care le-am menţionat, constă în coerenţa realizată de ele între efecte şi cauze: şi unele şi altele se desfăşoară în planul experienţei umane comune, vizând îndeosebi experienţa primilor noştri ani de viaţă, nimic nefiind explicat prin invocarea altui domeniu, care nu ne este direct accesibil.

Tocmai aici, în replică, Jung ar putea invoca foarte bine argumentul moral al lui Kant[66]. Căci Kant, deşi împărtăşea şi, de fapt, era îndatorat convingerilor filosofice fundamentale ale lui Hume privind caracterul pur speculativ al tuturor afirmaţiilor metafizice despre realitatea suprasenzorială, sau supranaturală, cu toate acestea, în a sa *Critica a raţiunii practice,* procedează la argumentarea existenţei lui Dumnezeu ca *postulat* al obligaţiilor noastre morale. Că existenţa acestei realităţi nu poate fi, strict vorbind, cunoscută, nu înseamnă că noi, ca agenţi morali, simţind forţa deplină a obligaţiei morale, în situaţia morală individuală, nu suntem îndreptăţiţi să credem în ea şi să acţionăm *ca şi cum* îndatoririle noastre ar fi porunci divine. Întocmai ca Jung, Kant pune deci accentul pe contextul practic trăit pe plan personal în care această confesiune de credinţă este făcută: *"întrucât raţiunea practică are dreptul de a ne conduce, nu vom considera acţiunile ca obligatorii fiindcă sunt poruncile lui Dumnezeu, ci* le vom considera porunci divine *fiindcă suntem obligaţi interior faţă de ele."*[67]

Nu sunt însă cel dintâi critic care arată că această invocare a lui Kant în sprijinul teoriei arhetipurilor nu este nicidecum atât de directă pe cât

socoate Jung[68]. Ar trebui, în primul rând, să luăm act de faptul că argumentaţia morală a lui Kant, aşa cum mulţi au observat, nu se prea acomodează cu concluziile antimetafizice ale principalei părţi din *Critica raţiunii pure* şi că, de fapt, avem motive să credem că însuşi Kant era incomodat în această privinţă[69]. Dar, lucru şi mai important, nicăieri în argumentarea sa Kant nu susţine că sistemul normelor morale *îşi are originea* în realitatea transcendentă, că acestea sunt efecte fenomenale ale unei cauze altfel inaccesibile, care ne permit să mergem de la legi la legiuitor. Există trei motive pentru aceasta: 1) suntem incapabili să obţinem suficiente cunoştinţe care să susţină această afirmaţie; 2) chiar

258

dacă le-am obţine. ideea de Dumnezeu ca origine a obligaţiei morale ar distruge autonomia moralei; 3) existenţa sau nonexistenţa lui Dumnezei, nu este necesară pentru determinarea datoriei morale, o caracteristică crucială a filosofiei lui Kant fiind aceea că imperativele datoriei pot fi generate şi sunt generate doar de raţiune. În consecinţă moralitatea nu este logic dependentă de religie sau de existenta lui Dumnezeu. Este deci cu totul contrar convingerilor fundamentale ale lui Kant să fie folosită vreo experienţă imediată ca garanţie pentru afirmaţiile neospeculative cu privire la existenţa independentă a ceva necunoscut, dar real, care le cauzează. Tocmai lucrul acesta îl face însă Jung atunci când specifică o realitate supraempirică — arhetipul etern şi imperceptibil — ca fiind cea mai potrivită explicaţie pentru faptul evident al imagisticii mitologice paralele. Edward Casey scrie în această privinţă: *"Deşi Jung este de acord cu Kant că noi* cunoaştem *numai aparenţe (în acest caz, aparenţe imaginative de reprezentări) el asertează, în pofida declaratei aversiuni faţă de metafizică, că lucrul-în-sine poate fi caracterizat drept real, că arhetipurile, ca ultime lucruri-în-sine metafizice, sunt reale din punct de vedere metafizic deoarece ele sunt capabile să producă anumite «efecte». Chiar dacă filosoful Kant are dreptate cu privire la statutul noumenal al lucrurilor-în-sine, noi nu am fi capabili să spunem nimic despre ele, nivi măcar că sunt cauzal eficiente în vreun fel necunoscut Căci chiar dacă realul trebuie judecat numai după efectele sale, a aserta existenta acestor efecte (cum Jung o face în mod explicit) este în mod necesar a presupune realitatea cauzei lor arhetipale şi a te complace astfel în metafizica, în pofida avertismentelor lui Kant şi ale lui Jung însuşi "*[70]

Arhetipuri şi argumentul consimţământului comun

Dacă de la a sa teorie generală a arhetipurilor revenim la conceptul său de Dumnezeu, găsim la lucru aceeaşi argumentaţie inductivă. Aşa cum putem infera de la existenţa imaginilor Marii Mume şi a Înţeleptului la dispoziţia umană înnăscută de a forma asemenea imagini, tot astfel, de la existenţa a nenumărate imagini ale lui Dumnezeu — conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu — putem infera existenţa *a priori* a formei arhetipale de Dumnezeu

259

Tocmai în aceşti termeni, spune Jung, putem noi vorbi în mod corect despre un "instinct de Dumnezeu", în sensul că fiecare individ posedă un impuls către religie ca funcţie psihică. Aceeaşi inferenţă formează, de asemenea, coloana vertebrală a explicaţiei date de el trăirii religioase. Din

faptul imediat şi de netăgăduit că avem o experienţă "numinoasă" în raport cu o imagine particulară de Dumnezeu, putem presupune nu numai că această imagine a fost activată de un arhetip, ci şi că acest arhetip este un "numen", anume că are calităţile necesare spre a genera această experienţă, care este "revelaţia" a ceva "sfânt" şi de "cea mai înaltă valoare", ceva ce se află aparte de recipientul uman, fiind centrul etern şi impersonal al existenţei sale. Pentru Jung nu este de ajuns să spunem că într-o experienţă religioasă întâlnim doar simboluri ale lui Dumnezeu. Trebuie mers mai departe şi spus că aceste simboluri sunt *efecte* fenomenale, care mediază şi dezvăluie o *cauză* necunoscută, dar totuşi reală şi distinctă.

Repetăm, avem dificultăţi extrem de serioase în legătură cu această argumentare. Prima, desigur, este generată de faptul că deoarece Jung utilizează aici exact aceeaşi logică inductivă la stabilirea realităţii formei arhetipale a lui Dumnezeu, ca şi în cazul teoriei sale generale despre arhetipuri, această argumentare este pasibilă în linii mari de aceleaşi obiecţii, îndeosebi aceea că pretinsa universalitate a imaginilor lui Dumnezeu nu necesită capacitatea *a priori* de a le crea. Putem vedea lucrul acesta dacă examinăm afirmaţia lui Jung, adesea repetată, că fiinţele umane sunt religioase de la natură, că dispun de un impuls religios înnăscut. Un nou-născut nu este o *tabula rasa,* ci posedă, la nivelul cel mai profund şi colectiv al Psyche, o dimensiune arhetipală, care se manifestă în dispoziţia înnăscută de a crea imagini de un tip uniform, între care imagini ale lui Dumnezeu. Această capacitate, după cum am văzut, nu intră la socoteală ca probă pentru existenţa reală a lui Dumnezeu, dar contează ca argument pentru *realitatea psihică* a lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu ca factor evident şi psihologiceşte demonstrabil în experienţa umană.

Acest argument, după cum arată Paul Edwards, este o variantă "biologică" a aşa-numitului argument al "consimţământului comun" în ceea ce priveşte existenţa lui Dumnezeu *(argumentum e consensu gentium):* universalitatea imagisticii despre Dumnezeu este luată drept dovadă că oamenii au un "instinct de Dumnezeu", de unde se trage concluzia că şi credinţa în Dumnezeu este psihologiceşte adevărată şi,

prin urmare, indiscutabilă. În cazul lui Jung, acest argument este mai departe sprijinit de afirmaţia că negarea instinctului religios va avea consecinţe nefaste, anume că va duce în mod invariabil la apariţia unei tulburări psihologice[71].

Există, însă, un număr de obiecţii bine puse la punct contra Argumentului Consimţământului Comun, iar acestea sunt. cred, în egală măsură aplicabile la versiunea acestuia găsită la Jung. Să începem prin a arăta că John Locke, atacând teoria ideilor înnăscute, respinge noţiunea de credinţă instinctivă din două motive: 1) întrucât caracterul înnăscut al unei idei sau credinţe nu este o consecinţă a universalităţii acestora: la urma urmelor, ideile de soare şi de căldură sunt universale, dar nu sunt "întipăriri naturale în spirit"[72]; 2) întrucât nu poate exista motiv adecvat pentru care ateii sunt atei sau pentru care există *"naţiuni întregi la care nu este de găsit nici o noţiune de Dumnezeu"[73].* Nu avem nevoie să dezvoltăm prima obiecţie, deoarece Locke repetă aici critica deja avansată: aceea că a se trece, aşa cum face Jung, de la universalitatea credinţei la concluzia că această credinţă este înnăscută înseamnă a nu

lua în considerare alte explicaţii posibile pentru originea credinţei. Merită însă să menţionăm aici faptul că, dintre filosofii moderni, cel mai tenace adversar al Argumentului Consimţământului Comun a fost John Stuart Mill şi că, în ale sale *Three Essays on Religion* (1878), el oferă mai multe explicaţii pentru universalitatea credinţei religioase: este, de exemplu, o extensie a tendinţei naturale a spiritului primitiv de a atribui viaţă şi voinţă obiectelor neanimate; faptul că, fiind considerată indispensabilă pentru propăşirea morală, va fi inculcată la tineret; faptul că satisface dorinţa umană comună de a prelungi viaţa cu perspectiva unei existenţe viitoare[74]. Repet, oricare ar fi meritele acestor argumente, motivele de a le respinge trebuiau luate în considerare înainte de a infera caracterul nativ al credinţei în Dumnezeu din universalitatea acesteia.

La cea de a doua obiecţie a lui Locke, Jung are un răspuns de-a gata: atât negarea lui Dumnezeu, cât şi absenţa ideii de Dumnezeu arată o ignorare a structurii reale a inconştientului colectiv, din care forma arhetipală de Dumnezeu este parte. Pot exista, desigur, o mulţime de motive pentru care lucrurile să stea astfel, dar faptul că oamenii neagă un arhetip nu înseamnă că ei au dreptate să-l nege şi că, de fapt, acesta nu există. *"Ideile religioase, după cum ne urată istoria, au o*

încărcăturii emoţională extrem de puternică şi sugestivă. Fireşte, număr printre acestea toate reprezentările colective, *orice am învăţat din istorici religiei şi orice* «*-ism*». *Ultimele sunt numai o variantă modernă a religiilor confesionale. Un om poate fi convins de-a binelea că nu are nici o idee religioasă, dar nimeni nu se poate îndepărta atât de mult de umanitate încât să nu mai aibă* vreo reprezentare colectivă *dominantă. Veritabilul său materialism, ateism, comunism, socialism, liberalism, intelectualism, existenţialism etc. depune mărturie împotriva inocenţei sale. Într-un fel sau în altul, făţiş sau în secret, el este posedat de o idee supraordonată."*[75] Ceea ce acest revelator pasaj pare a ne spune este că, în timp ce în mod manifest existenţa credinţei constituie o parte a dovezii instinctului religios, existenţa necredinţei constituie o altă parte, o dată ce înţelegem, desigur, că orice credinţă, chiar şi credinţa că credinţa religioasă este gândire saturată de dorinţă, sau credinţa că nu există arhetipuri, dacă este transformată într-un "-ism", va oferi dovezi împotrivă-i. Dar, dacă este să fim sinceri, este greu să fii politicos în faţa acestui argument. Departe de a afişa atitudinea condescendentă a lui Jung faţă de acei "inocenţi" care puteau să nu fie de acord cu el, să spunem că pasajul citat relevă încă o dată clara circularitate a ipotezei sale. Căci, transpunând posibila dovadă împotriva acestei ipoteze într-o dovadă în favoarea ei, statutul empiric al afirmaţiei sale referitoare la caracterul înnăscut al arhetipului-Dumnezeu este ridicat la nivelul de definiţie sau de adevăr necesar, care nu are nevoie de confirmare empirică. Astfel, ceea ce Jung caută să stabilească a fost deja admis.

Ce fel de observaţii ar fi deci necesare spre a salvgarda baza empirică a afirmaţiei lui Jung cu privire la credinţa instinctivă? Ei bine, cu maximă modestie, i-am cere o mai migăloasă investigare a acelor cazuri în care beneficiile psihologice sunt cel puţin îndoielnice. Există, de exemplu, oameni care nu numai că nu cred, dar care nu doresc să creadă, oameni care înţeleg religia, ca să-l citäm pe Bertrand Russell, *"ca pe o boală generată de frică şi ca pe o sursă de nespusă mizerie pentru rasa umană* "[76]. Există, de asemenea, oameni care cred, dar care ar fi fost mult mai

fericiţi şi mai adaptaţi fără credinţă; să ne gândim la eminentul zoolog Philip Henry Gosse (1810-1888), al cărui fiu, Edmund, a descris în mod emoţionant lupta sa cu darwinismul, în capodopera *Father and Son*[77]. Şi să ne mai gândim, desigur, la Darwin însuşi, care a respins religia într-un mod cu totul raţional, din

262

cauza incompatibilităţii ei cu teoria selecţiei naturale. Intenţionând să devină cleric, prima ediţie din *The Origin of Species* (1859) este un exerciţiu de teologie naturală, cu clare referiri la puterea Creatorului omniscient; dar începând cu ediţia a şasea (1872) toate referirile de acest fel au fost eliminate. Între timp, atitudinea religioasă a lui Darwin luase forma unui agnosticism extrem. Cu propriile-i cuvinte, *"necredinţa s-a furişat în sufletul meu cu încetul, însă până la urmă total. Ritmul a fost atât de lent, încât n-am simţit nici un fel de amărăciune, şi de atunci nu m-am mai îndoit niciodată, nici o secundă măcar, de corectitudinea concluziei mele"*[78]. Aceste cazuri, deşi în ele însele nu stabilesc că credinţa religioasă nu este înnăscută, stau totuşi în picioare ca negări ale faptului că este înnăscută, iar pentru ca acestea să fie discreditate este necesar să se spună mai precis de ce nu sunt alternative autentice sau de ce asemenea negări nu sunt şi ele "fapte psihice" la fel de legitime. Jung, însă, nu o face. Tot ce obţinem este repetarea precizării că fiinţele umane au dispoziţia *a priori* de a construi imagini ale lui Dumnezeu, precizare care lărgeşte atât de mult sfera termenului "religie" încât pare să acopere orice sistem de idei, făcând astfel virtual imposibil pentru o fiinţă umană să nu fie într-un anumit sens un credincios *manqué*[79]. Ce ne facem apoi cu acele religii care nu au nici un fel de credinţă în Dumnezeu? Aşa cum arată McGowan, poate că nu este întâmplător faptul că Jung ignoră cu totul *nirgunu* sau tărâmul ateist al hinduismului şi că, atunci când discută despre budism, el se sprijină ferm pe tradiţia Mahayana mai degrabă decât pe budismul Theravade, cel din urmă fiind nonteist[80].

Arhetipuri şi revelaţie

Există, însă, şi un alt aspect al concepţiei lui Jung care este la fel de abscons. Este vorba de preocuparea sa de a evita acuzaţia de psihologism, prin caracterizarea acelei forme arhetipale apriorice a lui Dumnezeu drept "numen", drept ceva dat şi primit ca "revelaţie" şi deci diferit de experienţa numinoasă pe care o generează. Tocmai în legătură cu aceasta au fost teologii extrem de vehementi în obiecţiile lor. Căci, deşi ceea ce este implicat aici poate fi *definit* drept "altceva" şi de "cea mai înaltă valoare", este greu de văzut cum poate fi această

263

definiţie susţinută o dată ce s-a înţeles că, operându-se exclusiv la nivelul empiric şi ocolindu-se orice discuţie despre existenţa reală a lui Dumnezeu, Jung localizează forma arhetipală de Dumnezeu în inconştient, la cel mai profund nivel al acestuia, precizând că atribuirea de semnificaţie imaginii lui Dumnezeu implică o mişcare corespunzătoare a libidoului. Astfel, ceea ce poate fi definit drept "altceva" este demascat drept nu mai mult decât o experienţă a Sinelui, o experienţă ce ţine de psihicul (Psyche) individual şi care este certificat ca semnificant de către Psyche, de unde uşurinţa cu care Jung poate identifica imaginile lui Dumnezeu drept imagini ale Sinelui. Aceasta — aşa cum mulţi teologi

pretind — este o reducţie psihologică ilegitimă a noţiunii de transcendenţă a lui Dumnezeu, o reducţie care impune o limită nimicitoare sferei revelaţiei divine. Căci, deşi Jung poate fi corect în argumentarea că transcendenţa lui Dumnezeu nu ar putea fi concepută ca o completă "izolare" de lume, aceeaşi dinstincţie ne permite să salvagardăm activitatea suverană a lui Dumnezeu asupra lumii fără a o reduce la nivelul realităţii psihice în mod virtual de nedeosebit de celelalte fenomene subiective. Acest aspect a fost tratat în mod diferit de critici cum sunt Josef Goldbrunner, Thomas Altizer şi Victor White[81] şi, cel mai zgomotos dintre toţi, distinsul teolog evreu Martin Buber, care caracterizează *"noua religie"* a lui Jung drept *"pseudoreligie",* drept o *"religie a imanenţei pur psihice":* "*... dacă religia este o relaţie cu evenimentele psihice, care nu poate însemna altceva decât o relaţie cu evenimentele propriului suflet, atunci prin aceasta se implică faptul că nu este o relaţie cu o Fiinţă sau Realitate care, indiferent cât de pe deplin descinde, din timp în timp, în sufletul uman, întotdeauna îşi păstrează transcendenţa. Mai exact, nu este relaţia unui* eu *cu un* tu. *Acesta este, însă, modul în care religioşii neîndoielnici din toate timpurile şi-au înţeles religia, chiar dacă ei năzuiau din tot sufletul să-şi lase* eul *lor în mod mistic absorbit în acel* Tu"[82].

În replica sa, Jung afirmă că Buber nu a priceput ce înţelege el prin "realitate psihică" Identificând pur şi simplu faptul psihic cu răspunsul subiectiv, el nu a observat că arhetipurile, deşi în mod cert cer acest răspuns, au o dimensiune care este autonomă şi obiectivă şi că, tocmai confruntându-se cu acest nivel al propriei sale fiinţe psihice, individul îl întâlneşte pe străinul "celălalt" care, prin urmare, poate fi

desemnat drept "Tu"[83]. Răspunsul lui Jung este parţial îndreptăţit: Buber ignoră distincţia dintre forma arhetipală a lui Dumnezeu şi conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu, ceea ce îi permite să facă cu uşurinţă presupunerea că individul, răspunzând imaginilor lui Dumnezeu, nu face decât să răspundă la nimic altceva decât la propria-i creaţie. Dar, aşa cum am văzut, argumentarea lui Jung este mai subtilă, el făcând un efort hotărât spre a salva nu numai caracterul imanent, ci şi caracterul transcendent al acestor imagini, nu mai puţin atunci când le defineşte drept efecte perceptibile ale unei cauze eterne imperceptibile. Dar dacă Jung are dreptate în această privinţă este o altă problemă, iar întrebarea dacă Buber are dreptate atunci când trage concluzia că teoria arhetipurilor nu se poate acomoda cu noţiunea de revelaţie este o întrebare care rămâne.

Spre a-mi clarifica propria poziţie, fie-mi permis să încep prin a reaminti că existenţa formei arhetipale de Dumnezeu este o ipoteză bazată pe ideea că anumite imagini s-au constelat într-un grup bine definit: imaginile lui Dumnezeu. Dacă aceste imagini nu ar fi un grup bine definit, noi nu le-am putea numi "imagini colective" şi nu am putea spune despre ele că au o origine suprapersonală şi că, prin urmare, nu sunt creaţii subiective. Lăsând deocamdată deoparte critica mea anterioară că această grupare nu s-ar putea explica pe baza experienţelor umane comune şi că, în consecinţă, este nenecesar să postulezi un arhetip care să le explice, merită să cercetăm mai departe presupusa legătură dintre ceea ce este cunoscut (imaginea) şi ceea ce este necunoscut (arhetipul). Aşadar, este ceva extrem de bizar în argumentaţia care susţine că X este necunoscut şi că, de fapt, va rămâne necunoscut, dar care totuşi are anumite

caracteristici. Bizareria sporeşte atunci când descoperim: 1) că printre caracteristicile acestui X necunoscut putem număra *claritatea* sa, faptul că arhetipul-Dumnezeu este impersonal şi obiectiv, că acţionează asupra recipientului său ca un "numen", că este "dat" şi "receptat" în situaţia de revelaţie; 2) că aceste proprietăţi particulare sunt postulate pe baza unei *identităţi* dintre, pe de o parte, conţinuturile imaginii de Dumnezeu şi, pe de altă parte, conţinuturile arhetipale ale Psyche. Să fim mai clari. Deoarece imaginile lui Dumnezeu provin din inconştientul colectiv, acele elemente arhetipale care constituie conţinuturile inconştientului colectiv vor fi proiectate în imaginile lui Dumnezeu. Ce sunt, aşadar, aceste elemente? Ele sunt, ca să le numim pe cele principale, arhetipurile

265

Umbra, Animus şi Anima, precum şi Sinele: iar noi am văzut în repetate ocazii cum aceste arhetipuri se încorporează direct în imaginile lui Dumnezeu. Prezenţa arhetipului Umbra îi permite lui Jung să propună o latură demonică a lui Dumnezeu; Animus şi Anima sunt absorbite în descripţii ale atributelor masculine şi feminine ale divinităţii; iar Sinele este prezentat în toate acele imagini ale lui Dumnezeu care exprimă totalitatea şi uniunea contrariilor. Justificarea acestui procedeu este că *nici un alt procedeu nu este posibil.* Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu este de conceput numai ca realitate psihică, el poate fi sesizat *(apprehended)* numai prin intermediul Psyche şi al conţinuturilor sale arhetipale. Putem acum în mod cert să înţelegem de ce spune Jung aceasta: stă în centrul preocupării sale de a face ca afirmaţiile despre Dumnezeu să fie pline de înţeles şi relevante pentru condiţia umană. Căci, lucru clar, dacă se vorbeşte despre Dumnezeu în termeni care nu sunt psihici, atunci el nu poate avea legătură cu experienţa omului, dat fiind faptul că, potrivit concepţiei lui Jung, singura experienţă pe care o pot avea fiinţele omeneşti este experienţa psihică. Aceasta îi permite lui Jung să restrângă întâlnirea omului cu Dumnezeu doar la contextul psihic şi astfel să o prezinte ca pe ceva care are loc exclusiv la nivelul cel mai profund al spiritului inconştient. Ideea de Dumnezeu — spune el — nu a căzut *"în poala omului din afară direct din cer, cum s-ar zice, ci el conţine totul* in nuce *înăuntrul său şi de aceea poate produce totul din sine"*[84].

Ce nu este însă în regulă aici este faptul că, pe baza acestei argumentaţii, nu poate fi construită nici o imagine a lui Dumnezeu care să nu fie deja implicată în structura psihicului uman şi că, în consecinţă, Jung nu poate vorbi de actul revelaţiei ca de un act distinct, dacă ceea ce este revelat nu este decât un duplicat al conţinuturilor Psyche, dacă ceea ce este receptat este deja implicat în fiinţa celui care îl receptează. Cum putem noi, aşadar, să facem distincţie între afirmaţiile despre Dumnezeu şi afirmaţiile despre stările psihicului uman? Sau cum să evităm concluzia că o cunoaştere a lui Dumnezeu nu este decât o formă de autobiografie psihologică, în care în noţiunea noastră de Dumnezeu nu proiectăm mai mult decât discernem în noi înşine? Jung nu rezolvă aceste probleme, pentru că, din moment ce a admis că Dumnezeu poate fi înţeles doar pe plan psihic, el este nevoit să aserteze că nu putem vorbi de Dumnezeu decât cu referire la propria noastră condiţie psihică şi că, prin urmare, despre Dumnezeu ne poate spune că este

266

revelat *în* om şi nu că este revelat *omului,* adică în afara condiţiei sale. De fapt, în ceea ce priveşte acest aspect, se cade să ne întrebăm dacă

nu există o contradicţie implicită între preocuparea lui Jung de a salvgarda arhetipul de Dumnezeu, ca fiind ceva spontan şi nederivat, şi subsecventa derivare a conţinuturilor acestei idei din concluziile psihologice cu privire la natura Psyche. În această privinţă, aşadar, cred că Buber are dreptate. După ce ai definit pe "Dumnezeu" ca "sinonim al inconştientului"[85], este greu să eviţi concluzia că pentru Jung "revelarea lui Dumnezeu" este un alt sinonim al revelării omului întru sine.

Arhetipuri .şi individuaţie

Aceste obiecţii capătă forţă atunci când luăm în discuţie faza finală a concepţiei lui Jung, conceptul său de individuaţie. Să reamintim însă, în prealabil, ce implică individuaţia. Cred că are dreptate David Norton când raportează individuaţia la tradiţia cunoscută sub termenul de *eudaimonism,* care şi-a găsit prima formulare sistematică în alocuţiunile lui Socrate şi în scrierile lui Platon şi Aristotel[86]. "Eudaimonia" este numele dat procesului de trăire în armonie cu propriul *daimon* sau cu potenţialitatea înnăscută, actualizând acel potenţial în aşa fel încât să ajungă la o deplină dezvoltare individuală. Jung îmbrăţişează această idee atunci când identifică ţelul individuaţiei cu realizarea Sinelui — "Sineitatea" sau "autorealizarea" —, o identificare care caracterizează individuaţia *ca proces arhetipal* şi deci ca fiind ceva înnăscut pentru personalitatea umană. Cu alte cuvinte, noi toţi, oricât de distincte şi de diferite ar fi experienţele noastre individuale, facem aceeaşi călătorie şi suntem îmboldiţi de acelaşi impuls întru Sineitate, adică întru unificarea laturilor conştientă şi inconştientă ale Psyche. Aceasta îi permite lui Jung să facă o importantă distincţie între conţinuturile personale ale vieţii individului şi forma colectivă a acestora, concepând astfel procesul fiecărei persoane către Sineitate în termenii unui plan întemeiat arhetipal sau ai unui ciclu de viaţă care, după cum ne amintim, este în linii mari divizibil în două stadii de viaţă. Aceste două stadii pot fi schiţate prin imagini spontane generate de conştient şi se pot exprima în nenumărate moduri, prin vise, desene,

poveşti, mituri, ritualuri etc. Putem număra printre acestea *imaginile lui Dumnezeu,* conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu. Deoarece aceste imagini sunt pe plan empiric de nedeosebit de imaginile Sinelui, ele pot fi considerate *simboluri ale individuuţiei*, având de aceea o enormă semnificaţie psihoterapeutică: ele revelează stadiul atins de personalitatea individuantă *(individuating personality)* şi astfel, prin implicaţie, revelează acelei personalităţi ceea ce mai rămâne de făcut între realizarea Sineităţii. Aşadar, atunci când Jung descrie aceste imagini ca fiind "religioase", el nu spune aceasta întrucât conţinuturile lor sunt de recunoscut ca religioase — de exemplu, că ele zugrăvesc crucificarea lui Iisus sau patimile lui Iov —, ci întrucât prin ele ni se deschide o dimensiune specifică a realităţii psihice, care transcende individul, chiar dacă acesta o sesizează. Din aceeaşi cauză, desigur, putem avea o imagine care este religioasă, chiar dacă nu este axată pe o temă vădit religioasă. Căci, repetăm, validitatea arhetipală a imaginii este aceea care face ca ea să fie religioasă, aşa încât pentru personalitatea individuantă orice imagine a Sinelui care se vădeşte a fi arhetipală poate fi pe drept cuvânt numită *"religioasă".*

Modelul jungian de dezvoltare umană este destul de otova şi se leagă

bine cu alte psihologii *"stages of life"* care au fost născocite în anii din urmă. Avem, de exemplu, modelul psihosocial extensiv născocit de psihanalistul danezo-american Erik Erikson în ale sale *The Eight Ages of Man;* modelul *"faith development"* propus de psihologul religios James Fowler; sau schema celor şase stadii de *"moral development"* propusă de L. Kohlberg[87]. Să nu uităm nici faimoasa descriere de către Freud a propăşirii psihosexuale de-a lungul stadiilor oral, anal, genital şi latent, studii care, deşi, lucru ştiut, se limitează la perioada copilăriei şi adolescenţei, au fost folosite de teologul olandez Heije Faber la demarcarea unor perioade corespunzătoare ale credinţei religioase[88]. Dacă acestea sunt sau nu scheme mai potrivite de dezvoltare decât acelea stabilite de Jung este o problemă pe care nu mi-o pun aici. Ceea ce ne interesează acum nu este dacă Jung a elaborat o doctrină a stadiilor valabilă, ci dacă înaintarea prin aceste stadii întru Sineitate, împreună cu imaginile generate, pot fi în mod adecvat caracterizate drept religioase.

Fie-mi permis să încep cu o imagine care în mod indiscutabil poate fi numită religioasă: imaginea lui Hristos. Pentru Jung aceasta este religioasă pentru că este un simbol proeminent al individuaţiei, iar

pentru mulţi creştini ortodocşi ea este religioasă pentru că atestă un exemplu suprem de revelaţie specifică, manifestarea divină a lui Dumnezeu în istorie. Dar Jung nu este interesat de omul Iisus din Nazaret şi deci de problema dacă există chezăşii istorice care să sprijine aceste afirmaţii despre el, ci numai de experienţa psihică atestată de titlul "Hristos". Această experienţă este descrisă în terminologia individuaţiei. Iisus este exemplificarea unui arhetip, aşa încât ceea ce confirmă imaginea din Biblie ca imagine a lui Hristos este ceea ce exprimă arhetipul Sinelui, sau mai degrabă, ca să fim mai exacţi, ceea ce exprimă ea într-un mod proeminent ca trebuinţă umană fundamentală *a priori,* anume trebuinţa de totalitate[89].

Jung afirmă aici doi Hristos: Hristos cel din trecutul istoric, subiect al relatării evanghelice, dar care niciodată nu poate fi cunoscut prin cercetare istorică şi Hristos cel din prezentul imediat, care este cunoscut aici şi acum, prin evocare psihică *(through psychic encounter).* Faptul că Jung putea fi acuzat de erezie pentru că diviza persoana lui Hristos nu l-ar fi tulburat câtuşi de puţin pe Jung şi nu este greu de înţeles de ce argumenta el în felul acesta. Căci aceasta este totuşi o altă dovadă a lăudabilei lui intenţii de a da semnificaţie la ceea ce mulţi pot privi ca pe o poveste istorică de altfel inaccesibilă, iar lucrul acesta îl face arătând semnificaţia psihică a evenimentului fundamental pe care îl descrie. În consecinţă, nu figura lui Iisus din Nazaret este aceea care face să fie semnificativă icoana lui biblică, ci mai degrabă perceperea faptului că această icoană are *conţinut arhetipal.* Credinţa prezentă, adică mărturisirea faptului că această imagine biblică *este* a lui Hristos aduce mărturie despre propria ei receptare ca *realitate psihică:* nu face, să zicem aşa, decât să constate un *fapt psihic* care, prin intermediul acestei imagini, avusese o experienţă imediată a naturii primordiale şi colective. Iar această experienţă este absolut incontestabilă deoarece, fiind psihică, operează exclusiv ca activitate interioară şi este deci recunoscută numai de individul care o are. Repetăm, Jung operează ca un fenomenolog şi ca atare nu are nici o pretenţie metafizică de a şti că Iisus *era* Hristos. Tot ceea ce face el este să infereze inductiv că figura biblică este arhetipală pe

baza dovezii empirice directe a efectului acesteia. Aşadar, deşi credinţa nu poate garanta acurateţea istorică a acestei imagini, ea poate, prin mijloacele sale, să spună că *arhetipul-Sine este acolo prezent.* Acesta este, la drept vorbind, singurul acces al credinţei la Hristos, dar este suficient ca figura lui

269

Hristos să fie recunoscută ca aparţinând fundamentelor colective ale Psyche şi deci. În acest sens, fiecăruia, în mod aprioric.

Deşi Jung are neîndoielnic dreptate în refuzul de a vedea în figura lui Iisus din trecutul istoric un substitut pentru Hristos al credinţei — memoria istorică a acestui om fiind în mod evident de nemăsurat cu conştiinţa contemporană a prezenţei sale —, se ridică probleme serioase atunci când examinăm mai îndeaproape presupoziţiile lui Jung atunci când el stabileşte această distincţie. Presupunerea sa este că, dacă este să vorbim de imaginea din evanghelii ca semnificam, aceasta trebuie revelată ca "semnificant psihologic", prin care Jung înţelege două lucruri: 1) că această imagine are un conţinut; 2) că validitatea acestui conţinut este garantată de efectele sale psihice.

Prima mea obiecţie la argumentul lui Jung ar putea fi desconsiderată ca fiind una pur parohială, dar cred că merită a fi făcută dacă dă în vileag greşita reprezentare a religiei adevărate, pe care el caută să o facă mai accesibilă. Cei mai mulţi creştini cred nu numai că actul de mântuire al lui Dumnezeu s-a petrecut exclusiv în trecutul istoric, ci, de asemenea, că şi credinţa lor este sprijinită prin dovezile istorice aduse de evanghelii. Dacă li s-ar arăta că un astfel de sprijin este nevalid, credinţa lor ar fi slăbită şi, după toate probabilităţile, distrusă. Jung evită această posibilitate, negând că evidenţa istorică îl poate dezvălui vreodată pe Hristos cel cunoscut prin credinţă. Iar motivul negării sale este edificator. Jung consideră *istoria ca atare ca fiind relativ neimportantă,* întrucât ceea ce găsim în drama acestei vieţi individuale nu este ceva unic, ci mai degrabă distilarea unui adevăr general despre condiţia psihică umană — dispoziţia arhetipală întru realizarea Sinelui — , care ar putea la fel de uşor să fie prezentă în alte imagini, cum sunt imaginile lui Buddha, Purusa sau Tao. Orice imagine a lui Hristos poate fi deci tradusă fără rost în propoziţii care descriu procesul psihic comun de individuaţie; acesta fiind cazul, exclusivitatea ideii, să zicem, că *"nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine"* (Ioan, 14/16) devine cu totul inadmisibilă. Nimic, de fapt, nu poate fi dat în actul revelaţiei care este particular acelui act, pentru că. aşa cum îl înţelege Jung, a face acel act inteligibil necesită să fie transpus în modul psihologic obişnuit de explicaţie prin care noi încercăm să relatăm altora lucrurile, în mod cu totul deosebit dorinţa umană înnăscută de Sineitate. Aşa cum spune Jung: *"Deoarece Hristos nu a însemnat niciodată pentru mine mai mult*

270

decât ceea ce am putut înţelege despre el şi deoarece această înţelegere coincide cu cunoaşterea mea empirică despre Sine, trebuie să admit cu înţeleg Sinele ocupându-mă de ideea de Hristos."[90]

Rezultatul acestei argumentaţii este evident: aboleşte total concepţia creştină distinctă despre revelaţie. Căci ceea ce ni se dă aici, în locul unei revelaţii obiective şi miraculoase a naturii divine, este o figură istorică nedeterminată (şi nedeterminabilă) a cărei apariţie nu este într-o clasă a unuia, ci într-o clasă a mai multora, clasa Sinelui. În această măsură, ceea

ce îl face cunoscut pe Hristos psihologul este capabil să cunoască prin alte mijloace. În lumina acestei concluzii nu este deloc surprinzător să aflăm că una din cele mai frecvente critici la adresa lui Jung în această privinţă — din partea unor critici ca White, Buber şi eruditul buberian Maurice Friedman[91] — este că, în încercarea de a-l face pe Iisus cel istoric contemporan, prin asimilarea lui cu existenţa noastră psihică, Jung a reiterat erezia gnosticilor, care îl echivalau pe Hristos cu esenţa divină latentă din sufletul uman.

Dar chiar dacă clasăm această obiecţie, ca pe una pe care probabil că Jung n-ar fi respins-o — relativizarea figurii lui Iisus fiind consecinţa necesară a interpretării colective a acesteia —, tratamentul aplicat de el conţinutului istoric al creştinismului rămâne totuşi instructiv, întrucât este paradigma modului în care, nereuşind să facă distincţie între imaginea lui Dumnezeu şi imaginea Sinelui, *orice* religie care afirmă că posedă un singur corp de cunoaştere (de exemplu, acela cunoscut prin revelaţia divină) va găsi această afirmaţie subminată; iar aceasta datorită faptului că această afirmaţie trebuie, conform cerinţelor propriei metode conciliante a lui Jung, să fie interpretată arhetipal, ca afirmaţie colectivă şi deci ca una care poate fi înlocuită de oricare altă afirmaţie, atâta timp cât exprimă şi ea dispoziţia umană inerentă a mişcării întru autorealizare. Deoarece Jung exclude orice noţiune de Dumnezeu care să acţioneze în afara realităţii arhetipale, el este obligat să aserteze din nou că singura revelaţie posibilă este aceea prin întâlnirea cu arhetipurile şi deci cu ceea ce este deja latent în personalitatea psihică; acestea fiind spuse, el este nevoit să refuze să ia în considerare că înţelegerea de sine *(self-understanding)* ar putea fi mediată în alte moduri şi că aceste moduri ar putea cere utilizarea altor imagini — de exemplu, imagini mentale —, a căror semnificaţie constă tocmai în faptul că ele nu pot fi construite decât ca sateliţi ai ordinii psihice.

Există însă şi un alt element al concepţiei lui Jung despre creştinism care este la fel de abscons şi care, de asemenea, duce la o problemă mai generală legată de individuaţie. Aşa cum am văzut, Jung, deşi sceptic cu privire la posibilitatea de a se obţine vreodată informaţie exactă cu privire la omul Iisus din Nazaret, asertează totuşi că Iisus este exemplu de arhetip al Sinelui. Dar cum poate el spune lucrul acesta dacă nici o dovadă istorică nu-i poate vreodată confirma (sau infirma) aserţiunea? Răspunsul său este că imaginile arhetipale sunt validate de *efectele lor psihice* şi că, în consecinţă, faptul că oamenii au experienţă numinoasă în legătură cu imaginea biblică este dovada prezenţei unui arhetip în acea imagine Lucrul acesta este adevărat nu numai despre imaginile lui Iisus: este adevărat despre orice imagine a Sinelui şi deci a lui Dumnezeu, fie ele încorporate într-o dogmă, într-un rit, mit sau vis. Din aceeaşi cauză, absenţa oricărei asemenea experienţe indică absenţa arhetipului. O imagine, oricât de venerabilă, devine superfluă o dată ce încetează să evoce acest răspuns; invers, o imagine care provoacă un astfel de răspuns, oricât de bizar l-ar putea socoti alţii, trebuie considerată arhetipală. Jung dă mai multe exemple de asemenea fapte — halucinaţiile schizoide pe care le are Miss Miller, credinţa în O.Z.N.-uri —, iar aici avem un alt exemplu: *"Îmi amintesc bine cazul profesorului cure a avut o viziune neaşteptată şi s-a crezut nebun. A venit să mă consulte într-o stare de panică totală. Pur şi simplu am scos din raft o carte veche de 400 de ani şi i-am arătat in ea o xilogravură care zugrăvea tocmai viziunea sa. «Nu-i nici un motiv să vă*

credeţi nebun, i-am spus. Ei ştiau despre viziunea dumneavoastră în urmă cu 400 de ani». După aceea el s-a lăsat pe un scaun cu totul dezumflat, dar din nou normal."[92]

Exemplul de mai sus ilustrează bine modul de a proceda al lui Jung: afirmaţia că avem aici de-a face cu un arhetip se bazează nu numai pe faptul amplificator al imagisticii paralele, ci şi pe faptul psihologic empiric, public atestat, că prezenţa unui arhetip a produs rezultate terapeutice benefice. Dar, dintre toate elementele care împlinesc teoria jungiană a arhetipurilor, acesta este cel mai slab, bazându-se pe un soi de pragmatism brut: *ceva este real dacă funcţionează.* Probabil că dacă profesorul ar fi replicat: "Persoana care a avut acea viziune era la fel de nebună ca mine", Jung n-ar fi făcut inferenţa de la vindecare la arhetip, de la efect la cauză, deoarece experienţa îi lipsea şi deoarece, departe de a-l fi însănătoşit, informaţia lui Jung i-ar fi

272

confirmat profesorului diagnosticul. Această argumentare a lui Jung îl face pasibil de acuzaţia de subiectivism. Căci este clar că o afirmaţie nu este adevărată pur şi simplu pentru că cineva e convins că este adevărată, oricât de benefică ar fi acea convingere. O propoziţie ca "A este sigur că B există" poate fi adevărată în măsura în care ne spune ceva despre dispoziţia psihologică a lui A când el/ea afirmă a cunoaşte că B există; dar adevărul aserţiunii că A este sigur în această privinţă nu atrage după sine faptul că el/ea este infaibilil în ceea ce priveşte cunoaşterea existenţei lui B, anume că B există în realitate. Cu alte cuvinte, certitudinea subiectivă nu este măsura adevărului obiectiv şi nici nu este condiţia suficientă a adevărului unei afirmaţii existenţiale. Ceea ce este adevărat nu numai în ceea ce priveşte imaginile lui Hristos — în absenţa dovezilor istorice contrare, cum putem noi înlătura posibilitatea ca povestea lui Iisus să fie o ficţiune? —, ci şi imaginile Sinelui în general. Faptul că pot trăi o senzaţie particulară prin mijlocirea unei imagini nu justifică în sine concluzia că există ceva distinct de acea senzaţie în calitate de cauză a ei, care este ea însăşi colectivă în ceea ce priveşte originea şi pe care o pot deci discredita ca produs al imaginaţiei creatoare: cu alte cuvinte, lucrul acesta nu stabileşte că forma arhetipală a imaginii este categoric distinctă de conţinutul ei personal. Jung nu va avea nici posibilitatea să riposteze că persistenţa unor asemenea imagini de-a lungul secolelor, fie ca imagini ale lui Dumnezeu, fie nu, ne oferă dovadă coroborativă despre originea lor arhetipală şi impersonală. Aceasta ar însemna, cred, să te faci vinovat din nou de sofismul numit Argumentul Consimţământului Comun[93], împotriva căruia există o obiecţie cu totul evidentă. Iată cum pune problema Paul Edwards: *"Nu există, după aspectul de suprafaţă al lucrurilor, nici un motiv ca întreaga umanitate să nu fi greşit cu privire la o temă speculativă, cum s-a întâmplat în multe probleme empirice asupra cărora, ne învaţă istoria, ea a greşit."*[94]

Mai este de menţionat o dificultate finală, anume faptul dacă Jung are dreptate când afirmă că individuaţia este un proces religios şi că, în consecinţă, adoptarea unei "concepţii religioase despre lume" este necesară pentru împlinirea Sinelui. Dat fiind faptul că, drept urmare a criticilor menţionate mai sus, Jung nu poate în mod legitim să infereze prezenţa unui arhetip din experienţa de transformare, aceste afirmaţii nu pot fi susţinute în termenii propriei sale teorii. Dar mai degrabă decât

273

să repetăm lucrul acesta, fie-ne permis, în scopul argumentării, să facem abstracţie de aceste critici şi să acceptăm, pe moment, că Jung are dreptate când spune că *"ceva este real dacă funcţionează"*. Adevereşte lucrul acesta afirmaţiile sale? Nu, din două motive.

1. Aş aminti aici critica adusă de mine teoriei generale a arhetipurilor, anume că Jung nu ne oferă aici un criteriu după care să distingem o imagine arhetipală de alta. Nu o putem face pentru că, aplicând principiul că "din efect putem infera realitatea", toate imaginile care au cutare efect vor fi la fel de valide[95]. Ceea ce se aplică şi la distincţia dintre imaginile religioase şi nonreligioase şi devine deosebit de acut dacă ne amintim cum funcţionează aceste imagini în cadrul individuaţiei. Acest proces este schiţat doar pe baza mărturiilor empirice accesibile nouă, adică pe baza imaginilor Sinelui. Aceste imagini (când sunt active) trebuie considerate produse psihice autentice, iar printre acestea putem număra imaginile subordonate despre Dumnezeu (când sunt active). Imaginile lui Dumnezeu sunt subordonate imaginilor Sinelui pentru că: a) imaginile lui Dumnezeu sunt cazuri particulare ale dispoziţiei arhetipale mai generale privind Sinele; b) imaginile Sinelui constituie o clasă în care pot fi admise imagini care nu utilizează făţiş teme religioase. Acesta fiind cazul, descrierea individuaţiei ca proces "religios" nu depinde de analiza anumitor imagini care pot fi caracterizate drept religioase — în sensul că putem spune despre ele, când revizuim conţinutul lor, că ele sunt religioase, iar altele nu sunt —, ci pe baza *definiţiei prealabile că toate imaginile Sinelui sunt religioase.* Rezultă implicaţia că orice dovadă extrasă din aşa-numitele imagini nonreligioase va fi discreditată şi luată drept suport pentru definiţie. Clasa imaginilor Sinelui devine atât de cuprinzătoare încât acum este imposibil să excluzi din ea vreo imagine (atâta timp cât este activă). Ne-am întors, cu alte cuvinte, la tautologia care stă la baza metodei lui Jung şi din care o variantă este aceasta: afirmaţia "Imaginile Sinelui sunt religioase" nu poate fi falsificată[96] deoarece prin imagini religioase *noi înţelegem* imaginile Sinelui. Am putea spune că în felul acesta orice distincţie între sacru şi profan a fost eradicată: sacrul s-a prăbuşit în profan, iar profanul în sacru. De ce, aşadar, am mai descrie individuaţia ca fiind "religioasă" dacă termenul nu descrie nimic care să nu fie aplicabil Sinelui, dacă nimic nu se adaugă la acest termen care să nu fie deja implicat în proces?

2. Ideea că imaginile Sinelui sunt religioase este parte integrantă a ,.concepţiei religioase despre lume" despre care Jung afirmă că este necesară pentru individuaţie. Căci, ca reacţie la arhetipul mediat prin imaginile Sinelui, personalitatea trăieşte ceea ce este necesar a se face întru realizarea Sineităţii *(for Self-hood to be realized).* Orice imagine a Sinelui — şi. la fel, orice imagine a lui Dumnezeu— are, cu alte cuvinte, *o funcţie etică.* Aceasta este consecinţa faptului că individuaţia nu este urmarea inevitabilă a trăirii ciclului vieţii. Ceea ce este arhetipal este impulsul şi ţelul, travaliul vital, dar nu atingerea ţelului. Aceasta, afirmă Jung, ne impune responsabilitatea morală de a realiza echilibrul psihic şi totalitatea, cerându-ne decizii care pot sau nu să ducă la acel final. Riscul este deci un corolar al procesului. Dar aici arhetipurile însele vin în ajutorul nostru, oferindu-ne, prin puterea imagisticii lor simbolice şi colective (de exemplu, Hristos, cvatritatea, mandala, peştele), informaţie vitală asupra a ceea ce este necesar pentru realizarea echilibrului (ajustarea, de exemplu, a Umbrei, a Animei sau Animusului etc). În acest

sens, imaginile Sinelui funcţionează ca ghizi morali, arătându-ne ceea ce suntem şi, prin implicaţie, ceea ce s-ar cuveni să fim. Deci putem spune că a avea o "concepţie religioasă despre viaţă" nu înseamnă pur şi simplu a percepe că avem un Sine arhetipal, ci a ne determina viaţa în concordanţă cu această percepţie.

Lucrul acesta pare destul de simplu, dar el devine complicat atunci când luăm în considerare acţiunile morale care se impun. Prin prisma propoziţiei că numai ceea ce funcţionează este real, orice imagine care are proprietăţi terapeutice va fi considerată arhetipală. O imagine, s-ar părea, este "reală" pentru că este imaginea *mea* şi a *lucrat pentru mine.* Concluzia este că, oricare ar fi acţiunea pe care imaginea ar putea să o comande ca potrivită pentru "concepţia religioasă" şi deci pentru scopul realizării de sine, această acţiune va fi potrivită pentru mine. dar nu în mod necesar pentru altcineva. Într-adevăr, deoarece principiul etic al individuaţiei spune că acţiunea morală trebuie să fie activitate direcţionată de Sine, orice comandă morală de a acţiona altfel decât pentru Sinele meu ar încălca acest principiu. Acesta fiind cazul. Don Browning are dreptate când spune că teoria jungiană a obligaţiei morale pare a fi o formă de *egoism etic* îmbrăcat în veşmânt religios şi că. În consecinţă, nu ne poate oferi mijloace de a decide între afirmaţii morale rivale[97]. Ce se întâmplă, de exemplu, în situaţiile de conflict moral, când trebuinţa mea, să zicem, de a-mi activa Anima poate intra

în conflict cu trebuinţa altora de a şi-o activa pe a lor? Dacă răspunsul este că eu trebuie să aplic aici "concepţia religioasă" şi să ascult de arhetipurile mele, atunci aceasta cu greu este de ajutor, întrucât sfatul va fi acelaşi în ambele cazuri: că fiecare dintre noi trebuie să acţioneze în sensul individuaţiei şi că *orice* acţiune întru Sineitate pe care oricare dintre noi o poate săvârşi va fi onorată cu atributul de religioasă (atâta timp cât funcţionează). Lucrul acesta — trebuie să o spun fără menajamente — face ca utilizarea de către Jung a termenului "religios" să fie total lipsită de semnificaţie în distingerea unei acţiuni de alta şi cu totul irelevantă în promovarea unui anumit mod de viaţă. Această concluzie nu este deloc surprinzătoare. Căci dacă imaginea religioasă nu poate, la nivel empiric, să fie separată de imaginea Sinelui, atunci nici recomandarea ei de a acţiona nu poate fi separată de porunca mai generală de realizare a Sineităţii. Acesta face greu de înţeles de ce Jung spune că "atitudinea religioasă" este necesară pentru individuaţie, atunci când religia nu susţine nimic care să nu fie deja implicat în dorinţa arhetipală de individuare, indiferent de faptul cât de mult poate să varieze acest proces de la o persoană la alta.

Concluzie

Având în vedere aceste critici, asentimentul meu faţă de afirmaţia lui Victor White că ar trebui să fim prudenţi în a accepta că Jung este un "prieten" al religiei nu va mai surprinde pe nimeni. A fi de acord cu Jung înseamnă a adopta o concepţie despre Dumnezeu ca dispoziţie umană înnăscută, indiscernabilă de orice altă stare psihică particulară şi "existând" numai în sensul că orice "funcţionează" pentru Psyche va fi "real". Circularitatea acestei idei este absolut vădită — ceea ce prucede din Psyche este validat de Psyche — şi îi oferă lui Jung un anumit grad de

imunitate la atac. Căci, clar, este greu să atentezi la o condiţie psihologică animată de credinţa că singura lume care există este propria ta lume, o lume psihică, şi că singura certitudine posibilă este certitudinea imediată a propriilor tale trăiri.

Necazul este că, situându-l pe Dumnezeu în acest cerc, Jung se face el însuşi pasibil de acuzaţia de "psihologism", anume că Dumnezeu a fost prin aceasta redus la nimic altceva decât la o trăire subiectivă, la

276

paritate cu orice altă trăire pe care am putea-o avea şi pentru care am putea cere tratament, şi care este garantată tot atât de mult ca, să zicem, credinţa în farfuriile zburătoare. Aşa cum propriile mele remarci vor fi arătat, cred că această critică este justificată, deşi, trebuie să adaug, nu din motivul invocat uneori (de către Glover, de exemplu), că argumentarea lui Jung nu este mai mult decât o naivă psihologizare a lui Dumnezeu. Jung este mult mai interesant decât s-ar crede şi, în realitate, aşa cum am văzut în repetate rânduri, el face mari eforturi de a preîntâmpina această acuzaţie; distincţia fundamentală pe care o face între forma arhetipală a lui Dumnezeu şi conţinuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu este destinată, la urma urmei, în mod expres acestui scop. Psihologismul lui Jung decurge, aşadar, nu din faptul că nu reuşeşte să înţeleagă această critică, ci din eşecul propriei sale argumentări în a-i da curs.

Deoarece această carte este consacrată lui Freud şi lui Jung, se cuvine ca în această concluzie să-i permitem lui Freud o apariţie finală. Obiectivul atacului lui Freud a fost credinţa în realitatea obiectivă a lui Dumnezeu: că există în realitate un Tată transcendent, viu, concret şi personificat, care are o existenţă în afara Psyche şi care se revelează prin imaginile şi ritualurile religiei. Reacţia lui Freud a fost convertirea afirmaţiilor metafizice ale religiei în metapsihologie, ceea ce el a făcut prin demascarea acestor imagini şi ritualuri ca fiind nimic altceva decât produse psihice, proiecţii ale propriilor noastre dorinţe oedipale şi obsesionale. Impactul asupra lui Jung a acestei demolări psihanalitice a religiei a fost imens: la început el a fost de acord cu Freud, apoi i-a rezistat, iar în final l-a respins cu totul. Replica dată lui Freud a fost o schimbare radicală. Nimic nu poate fi cunoscut cu privire la Dumnezeu cel obiectiv, aşa încât nu există nici o problemă metafizică privitoare la existenţa sau inexistenţa unei astfel de fiinţe. Drept urmare, el ne îndreaptă atenţia exclusiv asupra produsului psihic, asupra imaginii lui Dumnezeu din Psyche, evaluată acum nu ca fiind o fantazare infantilă, ci substrat colectiv şi arhetipal al inconştientului. Avem astfel juxtapoziţia a două imagini ale lui Dumnezeu aflate în conflict: imaginea lui Dumnezeu atacată de Freud şi imaginea lui Dumnezeu apărată de Jung. Dar faptul că Jung ocupă o poziţie defensivă şi faptul că această apărare este în mod cert justificată în lumina unilateralităţii teoriei sexuale a lui Freud nu trebuie să ne facă

277

orbi asupra imperfecţiunii concepţiei lui Jung. Aşa cum am încercat să arăt, aceasta ne cere să ne retragem într-o lume psihică, autojustificată, în care validitatea imaginii lui Dumnezeu este stabilită prin efectul ei psihic, acest efect făcând-o de nedistins de orice altă imagine care are aceeaşi putere transformatoare. Această argumentaţie ne poate în mod cert ajuta

să evităm hazardul ridicării noţiunii de transcendenţă a lui Dumnezeu până la punctul în care această idee nu poate fi corelată cu vreo experienţă psihologică interioară; dar tocmai de aceea această argumentaţie a radicalizat atât de mult noţiunea de imanenţă a lui Dumnezeu, ca realitate exclusiv psihică, încât devine la fel de problematic dacă i-a mai rămas ceva lui Dumnezeu şi, deci, dacă înţelegem ceva distinct când vorbim de religie. Mulţi vor privi lucrul acesta ca pe un preţ prea mare de plătit; dar poate că este inevitabilul cost al dispreţuirii luturor problemelor adevărului metafizic, în favoarea adevărului psihologic.

NOTE

[1] Apud *PFL,* 13:47.

[2] *Jung,* Fontana, London, 1986, p. 117. James Heisig face o critică apreciabilă a stilului lui Jung în *Imago Dei; A Study of C. G. Jung's Psychoiogy of Religion,* Bucknell University Press, Lewisburg, Penn., 1978, pp. 104-110.

[3] Cf. David Cox, *Jung and St. Paul,* Association Press, New York, 1959; Gerald Sykes, *The Hidden Remnant,* Harper & Row, New York, 1962; R. C. Zaehner, "A New Buddha and a New Tao", *The Concice Encyclopaedia of Livinx Faiths,* Hawthorn Books, New York, 1959, pp. 402-412.

[4] în *Die Religion in der Psychologie C.G. Jungs,* Berne, 1945. Apud Victor White, *God and the Unconscious,* p. 267.

[5] Kathlecn Raine,"A Major Influence in Western Thought", *New Republic,* May 18, 1953.

[6] "Jung and the Christians", *Common weal* (1953), 58(9):229-231.

[7] Sheed and Ward, London/New York, 1957, p. 222.

[8] Sheldon Press, London, 1970, p. 252.

[9] New Falcon Publications, Tempe, Arizona, 1994.

[10] John Knox Press, Atlanta, 1983.

[11] John Knox Press, Atlanta, 1986.

[12] *Jung and the Christian Way,* Seabury Press, Minneapolis, 1983.

[13] A se vedea Kelsey, *God, Dreains, and Revelations,* Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1974; Sanford, *Dreains: God's Forgotten Language,* J. B. Lippincott, Philadelphia, 1968. În ceea ce priveşte prezenţa lui Jung în spiritualitatea contemporană, a se vedea *Carl Jung and Christian Spirituality,* ed. Robert Moore, Paulist Press, Mahwah, New York, 1988.

[14] Ediţia folosită: Oxford University Press, New York, 1964, p. 122.

[15] *The Face of the Deep: The Religious Ideas of C.G. Jung,* Wensminster Press, Philadelphia, 1967, p. 20.

[16] *Freud or Jung,* George Allen & Unwin, London, 1950; ediţia folosită: Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1991, p. 163. Un alt exemplu de critică freudiană: Nandor Fodor, *Freud, Jung, and Occultism,* University Books, New Hyde Park, 1971.

[17] *Brett's History of Psychology* (revised ed.), George Allen & Unwin, London, 1962.

[18] "C. G. Jung's Confession", *Encounter* (1964), 22:47.

[19] "A Critique of Contributions to Analytical Psychology", *The Journal of Abnormul and Social Psychology* (1929-1930), 24:441-452.

[20] Prometheus Books, Buffalo, New York, 1994.

[21] "Challenges to Religion", Commonweal (1952), 55(23): 561-562.

[22] A se vedea "Freud und Jung", *Pastoral Psychology* (1950), 1:11-15.

[23] *Psychology and Religion (*1938), *CW,* 11:5.

[24] "Basic Postulates of Analytical Psychology" (1931), *CW,* 8:353.

[25] Psychological commentary on "The Tibetan Book of the Great Liberation" (1954), *CW,* 11:480-481.

[26] *Muttoon, Jungian Psychology in Perspective,* The Free Press, New York, and Collier Macmillan, London, 1981, p. 281.

[27] Jung, *Letters,* vol. 1, ed. G. Adler, în colab. cu A. Jaffé, trad. R. Hull, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, pp. 558-567. Această corespondenţă este publicată şi în Bennett, *C. G. Jung,* Barrie &. Rockliff, London, 1961, pp. 95-103.

[28] *Jung and Phenomenology,* Routledge, London, 1991, p. 64.

[29] "Verifiability", *The Theory of Meaning,* ed. G.H.R. Parkinson, Oxford University Press, Oxford, 1968, p. 37.

[30] *Ibid.,* p. 39.

[31] *Face and Fantasy in Freudian Theory,* Methuen, London/New York, 1972, p. 41.

[32] A se vedea H. Gray şi J. B. Wheelwright, Jung's Psychological Types, Their Frequency of Occurrence", *Journal of General Psychology* (1946).

228

34:3-17; l.B. Myers, *Manual: The Myers-Briggs Type Indicator,* Educaţional Testing Service, Princeton, 1962.

[33] A se vedea Brome, *Jung: Man and Myth,* Atheneum, New York, 1978; Sherrard, "An Introduction to the Religious Thought of C.G. Jung', *Studies in Comparative Religion* (1969), 111:33-49; C.S. Hall şi G. Lindzey, *Theories of Personality* (3rd edn), John Wiley & Sons, New York, 1978. Remarcile lui Eysenck sunt deosebit de pertinente: Jung nu este decât unul dintre numeroşii analişti care resping în mod conştient metodologia ştiinţifică în favoarea subiectivităţii, intuiţiei şi a «înţelegerii» inconştiente. Aici nu poate exista argumentare; cei care sunt în căutarea religiei, a credinţei, a frumosului sau a altor valori nonştiinţifice nu au nevoie să se teamă de critica ştiinţifică. Nici nu pot, pe de altă parte, să susţină că au stabilit adevăruri ştiinţifice; ei nu pot respinge metodele ştiinţei şi totuşi îi revendică rezultatele. Dorinţa de a deţine cea mai bună din cele două lumi este extrem de frecventă printre analişti, dar ar fi dificil să proferi vreun argument logic întru apărarea acesteia". *Uses and Abuses of Psychology,* Penguin Books, London, 1953, pp. 226-227.

[34] "Psychological Types and Individuation: a Plea for a More Scientific Approach in Jungian PsychoIogy", în *The Analytic Process,* ed.. J.B. Wheelwright, Putnam's, New York, 1971, pp. 276-289.

[35] "The Neglected Function of Analytical Psychology", *Journal of Analytical Psychology* (1977), 22(1):22.

[36] *Ibid.*, p. 19.

[37] A se vedea capitolul 8, paragraful "Dumnezeu ca formă arhetipală".

[38] "Neo-Platonism and Analytical Psychology". *Philosophical Review* (1945), 54:558-577.

[39] A se vedea Fordham, "Biological Theory and the Concept of Archetypes", *New Developments in Analytical Psychology,* Routledge & Kegan Paul, London, 1957; Anthony Stevens, *Archetype: A Natural History of the Self,* Routledge & Kegan Paul, London, 1982; Mattoon,*op. cit.,* nota

26, pp. 25-26.

[40] Stevens, *op. cit.,* nota 39, p. 73; E. Rossi, "The Cerebral Hemispheres in Analytical Psychology", *Journal of Analytical Psychology* (1977), 22:32-58.

[41] Marilyn Nagy, *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung,* State University of New York Press, Albany, 1991, p. 174.

[42] "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", *CW*, 11:149, nota 2.

[43] Aceeaşi trimitere ca la nota 37.

[44] A se vedea capitolul 7, paragraful "Imaginile primordiale ale inconştientului colectiv".

[45] McGowan, *op. cit.,* nota 20, p. 67. Cf. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* 1934; retipărită: Science Editions, New York, 1961 ,p. 47.

[46] *Personality: A Biosocial Approach to Origins and Structure,* Harper, New York, 1947. Apud J.A.C. Brown, *Freud and the Post-Freudians,* Penguin, Harmondsworth, 1961, p. 45.

[47] John L. Fischer, "The Soeiopsychological Analysis of Falktales", *Current Anthropology* (1963), 4:256.

[48] Cum face Jung într-o scrisoare către Stephen Abrams, din 5 martie 1959, *Letters,* vol. 2, p.490.

[49] Avis Dry, *The Psychology of Jung,* Methuen, London, 1961, p. XIII.

[50] A se vedea capitolul 8, paragraful "Sinele".

[51] A se vedea Leonard Gavriliu, *Mic tratat de sofistică.* Editura IRI, Bucureşti, 1996, pp. 106-107.

[52] A se vedea capitolul 8, paragraful "Sinele".

[53] Glover, *op. cit.,* nota 16, p. 37.

[54] *Freud, Jung, and Occultism,* University Books, New Hyde Park, New Work, 1971, pp. 177, 182.

[55] Apud Brown, *op. cit.,* nota 46, p. 47.

[56] Paula Heimann, "Some Notes on the Psychoanalytic Concept of Introjected Objects", *British Journal of Medical Psychology* (1949), 22:14. Apud Walter A. Shelburne, *Mythos and Logos in the Thought of Carl Jung,* State University of New York Press, Albany, 1988, p. 72.

[57] Allport, *The Individual and His Religion,* Maemillan, New York, 1960, p.24.

[58] *Ibid.*

[59] Cf. Robin Robertson, *Jungian Archetypes,* Nicolas-Hays, York Bearch, Maine, 1995, p. 105.

[60] *Play, Dreams and Imitations in Childhood,* trad. C. Gattegno şi F. M. Hodgson, W. Heinemann, London, 1951, p. 196. Pentru alte informaţii asupra teoriilor lui Piaget a se vedea J. L. Phillips, *The Orgins of Intellect,* W. H. Freeman, New York, 1975.

[61] *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cuttures,* Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 275.

[62] *Ibid.,* p. 283.

[63] *Ibid., p. 245.*

[64] "The Archetype in Analytical Psychology and the History of Religion", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (1954), 21:166-178.

[65] A se vedea David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), ed. L. A. Selby-Bigge (3rd edn), revăzută de P. H.

Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 148.

[66] A se vedea capitolul 8, paragraful "Dumnezeu ca formă arhetipală".

[67] *Critique of Pure Reason,* trad. Norman Kemp Smith, Maemillan, London, 1929, p. 650.

[68] A se vedea Hcisig, *op. cit.,* nota I, pp. 196-198; Chapman, *Jung's Three Theories of Religious Experience*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, New York. 1988, pp. 136-139.

[69] A se vedea, între altele, Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 261-275; W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1975. pp. 229-241. Dacă şi-a abandonat sau nu Kant cu totul concepţia morală în timp ce scria *Opus Postumum* este o chestiune discutată în detaliu, cu un răspuns negativ, de G.A. Schrader în "Kant's Presumed Repudiation of the «Moral Argument» in the Opus Postumum", *Philosophy* (1951), 26:228-241. Cf. şi Erich Adickes, *Kant's Opus postumum dargestellt und beurteilt,* Ergänzungsheft der Kant-Studien, Berlin, 1920.

[70] "Toward an Archetypal Imagination", *Spring* (1974), p. 29. Apud Chapman, *op. cit.,* nota 67, pp. 137-138.

[71] Paul Edwards, "Common Consent Arguments for the Existence of God", "Encyclopedia of Philosophy", 98, Macmillan, New York, 1967, vol. 2, p. 148.

[72] "Essay Concerning Human Understanding", Ch. 2, sec. 2, abreviere şi editare de A.S. Pringle-Pattinson, Clarendon Press, Oxford.

[73] *Ibid.*, Ch.2,sec.4.

[74] *Three Essays on Religion,* ediţia folosită: Thoemmes Press, Bristol, 1993, pp. 96, 101, 119.

[75] "Concerning the Archetypes with Special Reference to the Anima Concept" (1936), *CW,* 9(1):62.

[76] *Why I am Not a Christian* (157), ediţia folosită: George Allen & Unwin, London, 1975, p. 27.

[77] Heinemann, London, 1907.

[78] Cambridge MSS. Apud Gertrude Himmelfarb, *Darwin and the Darwinian Revolution,* Chatto & Windus, London, 1959, p. 315.

[79] În limba franceză, în textul original = *ratat.* (Nota trad.)

[80] *Op. cit.,* nota 45, p. 23.

[8l] A se vedea Goldbrunner, *Individuation: A Study of the Depth Psychology of Carl Gustav Jung,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1964, p. 172; Altizer, "A Criticai Analysis of C.G. Jung's Understanding of Religion", teză de doctorat în filosofic, nepublicată, University of Chicago, 1955, p. 266; White, *op. cit.,* nota 4, p. 94.

[82] Bubcr, *Eclipse of God: Sludies in the Relation between Religion and Philosophy,* Victor Gollancz, London, 1953, pp. 105-106.

[83] "Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber" (1952), *CW,* 18:665. A se vedea în această privinţă şi Mauricc Friedman, "Religion and Psychology: The Limits of the Psyche as Touchstone of Reality", *Quaker Religious Thought* (1970), 12:2-28; Edward Whitmont, "Prefatory remarks to

Jung's «Reply to Buber»", *Spring* (I973), pp. 188-195; John P. Dourley, "In the Shadow of the Monotheism: Jung's Conversations with Buber and

White", în *Jung und the Monotheisin,* ed. Joel Ryce-Menuhin, Routledge, London,1994,pp.125-145.

[84] "General aspects of Dream Psychology" (1916/1948), *CW,* 8:278.

[85] *MDK,* p. 369.

[86] *Personal Destinies,* Princeton University Press, Princeton, 1976, pp. 3-5, 161-165.

[87] A se vedea Erikson, *Childhood and Society,* Penguin Books, London, 1965: Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning,* Harper & Row, San Francisco, 1981; L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development,* Harper & Row, San Francisco, 1981. Pentru un rezumat al acestora, a se vedea Michael Jacobs, *Living Illusions,* SPCK, London,1993.

[88] A se vedea Faber, *Psychology of Religion,* SCM Press, London, 1976.

[89] A se vedea capitolul 8, finalul paragrafului "Dumnezeu — conţinut arhetipal".

[90] "Jung and Religious Belief", *The Symholic Life, CW.* 18:737.

[91] A se vedea White, *op. cit.,* nota 4, pp. 219-227: Buber, *op. cit.,* nota 80, pp. 112-113; Friedman, *To Deny Our Nothingness,* The University of Chicago Press. Chicago, 1978. În apărarea lui Jung, a se vedea Gilles Quispel. "C. G. Jung und die Gnosis", traducere sub titlul *The Gnostic Jung,* selecţie şi introducere de Robert A. Segal, Routledge, London. 1992, pp. 219-238.

[92] *Man and His Symbols,* Dell, New York, 1964, p. 58.

[93] A se vedea Leonard Gavriliu, *Mic tratat de sofistică,* ed. cit., cap. XII, paragraful "Sofismele ignorării tezei de demonstrat", pp. 132 şi urm. (Nota trad.)

[94] Edwards, "Common Consent Arguments for the Existence of God", *Encyclopedia of Philosophy,* Macmillan, New York, vol. 2, p. 148.

[95] A se vedea capitolul 9, paragraful "Teoria arhetipurilor".

[96] "Falsificare" în sensul dat termenului de Karl Popper. (Nota trad.)

[97] *Religious Thought and the Modern Psychologies,* Fortress Press, Philadelphia, 1987, p. 184.

BIBLIOGRAFIE

SIGMUND FREUD

Albright, W.F., *From the Stone Age Io Christianity,* Baltimore, The John

Hopkins Press, 1946.

Aron, Willy, "Notes on Sigmund Freud's Ancestry and Jewish Contacts", *YIVO*

Annual of Jewish Social Sciences (1956-1957), 9:286-295.

Atkinson, JamesJ., *Primal Law,* London, Longmans, Green & Co., 1903.

Ayer. A.J., *Language, Truth arul Logic,* London, Victor Gollancz, 1936.

Badcock, C.R., *The Psychoanalysis of Cutture,* Oxford, Basil Blackwell, 1980.

Bakan, David, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradilion,* Princeton,

New York, D. van Nostrand Co., 1958.

Banks, Robert, "Religion as Projection: A re-appraisal of Freud's Theory", *Religious Studies {*1973), 9:401-426.

Barbour, I.G., *Issues in Science and Religion,* Englewood Cliffs, NJ,

Prentice-Hall, 1966.

— (ed.) *Science and Religion,* SCM Press, 1968.

Baron, S., "Review" of *Moses and Monotheism,* in *American Journal of Sociology* (1939), 55:471-477.

Bergmann, M.S., "Moses and the Evolution of Freud's Jewish Identity", in *Judaism and Psychoanalysis,* ed. Mortimer Ostow, New York, Ktav Publishing House, Inc., 1982.

Bemfeld, Siegfried, "Freud's Earliest Theories and the School of Helmholtz",

The Psychoanalytic Quarlerly (1944), 13:341-362.

Bettelheim, Bruno, *The Uses of Enchantment: The Meuning and Importanceof Fairy Tales,* New York, Random House, 1976.

Browning, Don S., *Religious Thought and the Modern Psychologies,* Philadelphia, Fortress Press, 1987.

Casey, R.P., "Oedipus Motivation in Religious Thought and Fantasy",

*Psychiatry (*1942), 5:219-228.

Chandler, Tertius, "Ikhanaton and Moses", *American Imago* (I966), 19:127-139.

Clark, David Stafford, *What Freiul Reully Saiil,* London, Pengnin, 1965.

Dally, Mary, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation,* Boston, Beacon Press, 1973.

Darwin, Charles, *The Descent of' Man,* London, John Murray, 1871.

Diller, Jerry V., *Freud's Jewish Identity — a Case Study in the Impact of Ethnicity,* London and Toronto, Associated University Press, 1991.

Edelheit, Henry, "On the Biology of Language: Darwinian/Lamarckian

Homology in Huinan Inheritance (with some thoughts about the Lamarckism of Freud, *Psychiatry and the Humunities* (1978), 3:45-74.

Evans-Pritchard, E.E., *Theories of Primitive Religion,* Oxford, The Clarendon Press, 1965.

Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity* (1841), trans. George Eliot, London, John Chapman, 1854.

Fine, Reuben, *The Development of Freud's Thought,* New York, Jason Aronson, Inc., 1973.

Fisher, Seymour and Roger P. Greenberg, *Freud Scientijically Reappraised,* New York, John Wiley and Sons, 1996.

Fliegel, Zenia Odes. "Feminine Psychosexual Development in Freudian Theory: A Historical Reconstruction", *Psychoanalytical Quarterly* (1973) 42:385-408.

— "Half a Century Later. Current Status of Freud's Controversial Views on Women", *Psychoanalylic Review* (1982). 69:7-28.

Fortes, M., "Malinowski and Freud". *Psychoanalysis and the Psychoanalylic Review(* 1958-1959) 45:120-145.

Frazer, J.G., *The Golden Bough,* London, Macmillan, 1890.

— *Totemism and Exogamy,* London, Macmillan, 1910.

Freud, Sigmund, *Collecled Works.* Editions used: 1) *The Penguin Freud Lihrary,* translated under the general editorship of James Strachey, London, Penguin Books, and cited in this work as *PFL;* and 2) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* trans. and ed. James Strachey in collaboration with Anna Freud, London, The Hogarth Press, 1953-1974, and cited in this work as *SE.*

— *Letters of Sigmund Freud,* ed. Ernest L. Freud, trans. Tania and

James Stern, London, The Hogarth Press, 1961.

— *Psycho-Analysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister,* trans. Eric Mosbacher, London, The Hogarth Press, 1963.

— (with William Bullitt), *Thomas Woodrow Wilson,* Boston, Houghton Mifflin Co., 1967.

— (with Lou Andreas-Salome), *Letters,* ed. Frust Pfeiffer, trans. William and Elaine Robson-Scott, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

Frieden, Ken, *Freud's Dream of Interpretation,* New York, Suny Press, 1990.

Friedman, S.M., "An Empirical Study of the Castration and Oedipus Complexes", *Genetic Psychology Monographs* (1952), 46:61-130.

Fromm, Erich, *The Fear of Freedom,* London, Routledge & Kegan Paul, 1942.

— "The Oedipus Complex and the Oedipus Myth", in *The Family: Its Function and Destiny,* ed. R.N. Anshen, New York, Harpcr, 1948.

— *Man for Himself,* London, Routledge & Kegan Paul, 1949.

— *Psychoanalysis and Religion,* New Havcn, Yale University Press, 1950.

— *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud,* London, Abacus, 1986.

Gardiner, Muriel (ed.) *The Wolf Man and Sigmund Freud,* London, The Hogarth Pres, 1972.

Gay, Peter, *Freud, Jews and Other Germuns,* New York, Oxford University Press, 1978.

— "Six Names in Search of an Interpretation: A Contribution to the Debate over Sigmund Freud's Jewishness", *Hebrew Union College Annual* (1982), 53:295-307. Also available in *Reading Freud,* ed. Peter Gay, New Haven, Yale University Press, 1990.

— *A Godless Jew: Freud, Atheism. and the Making of Psychoanalysis,* New Haven and London, Yale University Press, 1987.

— *Freud: A Life for Our Time,* New York, W.W. Norton, 1988.

Gay, Volney, P., *Freud on Ritual — Reconstruction and Techniques,* Missoula.

Mont., Scholars Press, 1979.

Goldenberg, Naomi, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions,* Boston, Beacon Press, 1979.

Goldstcin, Bluma, "From Rome to Egypt: Freud's Mosaic Transformations", in *Reinscribing Moses,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

Goodall, Jane, "Life and Death at Gombe", *National Geogruphic* (1979), 155:593-621.

Gross, Rita (ed.), *Beyond Androcentricism: New Essays on Women and Religion,* Missoula, Mont., Scholars Press, 1977.

Grünbaum, Adolf, *The Foundation of Psychoanalysis,* Berkeley, University of California Press, 1984.

— "Psychoanalysis and Theism", *The Monist* (1987) 70:152-192.

Hall, C.S.,"Strangers in Dreams: An Empirical Confirmation of the Oedipus Complex", *Journal of Personality* (1963), 31: 336-345.

Holt, Robert R., "A Review of Some of Freud's Biological Assumptions and their Influence on his Theories", in *Psychoanalysis and Current Biological Thought,* ed. Normau S. Greenfield and William C. Lewis,

Madison and Milwaukee, University of Wisconsin Press, 1965, pp. 93-123.

Homans, Peter, *Theology after Freud,* Indianapolis, Bobbs Merril Company. 1970.

Horney, Karen, *Feminine Psychology,* ed. Harold Kelman, London, Routledge & Kegan Paul, 1967.

Hume, David, *The Nulural History of Reli)>ion* (1757), in *David Hume on Religion,* ed. A. Wayne Colver and John Valdimir Price, Oxford, The Clarendon Press, 1976, pp. 25-95.

Jacobs, Michael, *Living Illusions,* London, SPCK, 1993.

Jones, Ernest, "Early Female Sexuality", *Papers on Psycho-Analysis,* London, Bailliere, Tindal & Cox (4th edn), 1938, pp. 605-616.

— *Sigimind Freud: Life and Work,* London, Hogarth Press, 1953-1957.

Jones, James W., *Contemporary Psychoanalysis and Religion,* New Haven and London, Yale University Press, 1991.

Jung, C.G., *Memories, Dreams, Reflections,* ed. Aniela Jaffé, trans. Richard and Clara Winston, New York, Pantheon Books, 1963.

Kiell, Normau, *Freud Without Hindsight,* Madison, Connecticut, International Universities Press, 1988.

Klein, Dennis B., *Jewish Origins of the Psychoanalytic Movement,* Chicago and London, University of Chicago Press, 1985.

Kline, Paul, *Fact and Fantasy in Fretidiun Theory,* London, Methuen, 1972.

Kroeber, A.L., "Totem and Taboo: En Etimologic Psychoanalysis", *American Anthropologist* (1920), 22:48-55.

— "Totem and Taboo in Retrospect", *American Journal of Sociology (*1939), 40:446-451.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, University of Chicago Press, 1962.

Kung, Hans, *Freud and the Problem of God,* New Haven, Yale University Press, 1979. Also contained in *Does God Exist?,* trans. Edward Quinn, London, SCM Press, 1991, pp. 262-339.

Lambert, Kenneth, "Some Religious Implications of the Work of Freud, Jung, and Winnicott", *Winnicott Studies,* vol. 2 (1987), pp. 49-70.

Lee, R.S., *Freud and Christianity,* London, James Clarke & Co., 1948.

Leeuw, P.J. Van der, "The Pre-Oedipal Phase of the Male", *Psychoanalytic Study of the Child,* vol. 13 (1958), pp. 352-374.

Lévi-Strauss, Claude, "The Family", in *Man, Culture and Society,* ed. Henry L. Shapiro, New York, Oxford University Press, 1960, pp. 261-285.

— *Totemism,* trans. Rodney Needham, London, Merlin Press, 1964.

Lewis,Theodore, "Freud, the Jews and Judaism", *The Jewish Spectator* (1958): 11-14.

Loewald, Hans, *Sublimation,* New Haven and London, Yale University Press, 1988.

Lorand, S., "Psychoanalytic Therapy of Religious Devotees: A Theoretical and Technical Contribution", *International Journal of Psycho-Analysis* (1962), 43:50-55.

Ludwig, Emil, *Doctor Freud,* 1947; edition used: New York, Manor Books, 1973.

Malinowski, B., *Sex and Repression in Savane Society,* London, Routledge & Kegan Paul, 1927.

Margolin, Sydney, "Freud's Constitution in Psychoanalysis", in *Psychoanalysis*

and Current Biologica! Thought, ed. Norman S. Greenfield and William C. Lewis, Madison and Milwaukee, University of Wisconsin Press, 1965, pp. 125-149.

McDargh, John, *Psychoanalytic Ohject Relations Theory and the Study of Religion,* New York and London, Lanham, 1984.

McFague, Sallie, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* London, SCM Press, 1982.

Meissner, William, *Psychoanalysis and Religious Experience,* New Haven and London, Yale University Press, 1984.

Miller, Justin, "Interpretations of Freud's Jewishness, 1924-1974", *Journal of the History of the Behuvioral Sciences,* 17:357-374.

Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism,* Harmondsworth, Penguin Books, 1974.

Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Mullahy, Patrick, *Oedipus: Myth and Complex,* with an Introduction by Erich Fromm, New York, Hermitage Press, 1948.

Neu, Jerome, "Genetic Explanation in *Totem and Taboo",* in *Freud,* ed. Richard Wolheim, New York, Doubleday, 1974, pp. 366-393.

Obholzer, Karin, *The Wolf-Man: Sixty Years Later,* London, Routledge & Kegan Paul, 1982.

Olsen, O. A. (with Simo Koppe), *Freud's Theory of Psychoanalysis,* trans. Jean-Christian Delay and Carl Pedersen, New York and London, New York University Press, 1988.

Ostow, Mortimer, *Judaism and Psychoanalysis,* New York, KTAV, 1982.

Parsons, A., "Is the Oedipus Complex Universal?", in *The Psychoanalytic Study of Society,* ed. W. Muensterberger and S. Axelrad, New York, International Universities Press, 1969, pp. 278-328.

Philp, Howard. *Freud and Religious Belief,* London, Greenwood Press, 1956.

Pruyser, Paul, *Between Belief and Unbelief,* New York, Harper & Row, 1974.

— "The Seamy Side of Current religious Beliefs", *Bulletin of the Menninger Clinic (*1977), 41:329-348.

— *The Play of the Imagination: Towards a Psychoanalysis of Culture,* New York, International Universities Press, 1983.

Purtill, Richard, *Thinking ahout Religion,* Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1978.

Racker, Heinrich,"On Freud's Position Towards *Relgion", American Imago* (1956), 13:97-121.

Rainey, Reuben M., *Freiul as Student of Religion: Perspectives on the Background and Development of his Thought,* Missoula, Mont., American Academy of Religion & Scholars Press, Dissertation Series, 7, 1975.

Rank, Otto, *The Trauma of Birth,* New York, Harcourt and Brace, 1929.

Reik, Theodor, *Ritual: Psycho-Analytic Studies,* translated from the second German edition of *Probleme der Religionspsychologie* by Douglas Bryan, with a Preface by Sigmund Freud, London, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1931.

Rice, E., "The Jewish Fathers of Psychoanalysis", *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought(*1987), 36:109-115.

— *Freud and Moses — The Long Journey Home,* Albany, State

University of New York Press, 1991).

Richard, Barry, *Images of Freud,* London, J.M. Dent & Sons, 1989.

Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy,* trans. Denis Savage, New Haven and London, Yale University Press, 1971).

Rieff, Philip, *Freud: The Mind of the Moralist,* London, Victor Gollancz, 1959.

— *The Triumph of the Therapeutic,* London, Chatto & Windus, 1966.

Ritvo, Lucille B., *Darwin's Influence on Freud,* New Haven and London, Yale University Press, 1990.

Rizzuto, Ana-Maria, *The Birth of the Living God,* Chicago and London, University of Chicago Press, 1979.

Roazen, Paul, *Freud and his Followers,* New York, Knopf, 1975.

Robert, Marthe, *From Oedipus to Moses — Freud's Jewish Identity,* London, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Roheim, Geza, *Psycho-Analysis and Anthoroplogy,* New York, International Universities Press, 1950.

Rosmarin-Weiss, T., *The Hehrew Moses: An Answer to Sigmund Freud,* New York, The Jewish Book Club, 1939.

Rubenstein, R.L., "A Note on the Research Lag in Psychoanalytic Studies of

Religion", *Jewish Social Studies* (1963), 25:133-144.

— "The Significance of Castration Anxiety in Rabbinic Mythology", *Psychoanalytic Review (*1963-1964), 50:289-299.

Ruether, Rosemary (ed.) *"Religion and Sexism: Images of' Woman in the Jewish and Christian Traditions",* New York, Simon & Schuster, 1974.

Saffady, William, "New Developments in the Psychoanalytic Study of Religion: A Bibliographic Review of the Literature silice 1960", *Psychoanalytic Review* (1976), 63:291-299.

Sanders, B.G., *Christianity after Freud,* London, Geoffrey Bles, 1949.

Schilling, Harold, *Science and Religion,* New York, Charles Scribner's Sons, 1962.

Schlossmann, H., "God the Father and His Sons", *American Imago* (1972),

8:35-51.

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion,* trans. H.J. Rose, London Methuen&Co., 1931.

Schoenfeld, C.G. "God the Father — and Mother: Studhy and Extension of Freud's Conception of God as an Exalted Father", *American Imago* (1960), 19:213-234.

Schreber, Daniel Paul, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken,* Leipzig, Oswald Mutze, 1903.

Sears, R.R., *Survey of Ohjeclive Stmlies of Psychoanalytic Concepts,* New York, Social Science Research Comicii, Bulletin No. 31, 1943.

Simon, Ernst, "Sigmund Freud, the Jew", *Leo Baeck International Yearhook* (1957), vol. 2, pp. 270-302.

Simonds, Paul, *The Social Primates,* New York, Harper & Row, 1974.

Smith, W. Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites,* London, A. & C. Black, 1889.

Spero, Moshe Halevi, *Religious Ohjects as Psychological Stmctures,* Chicago and London, University of Chicago Press, 1992.

Spiro, Melford E., *Oedipus in the Trobriands,* New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1993.

Stiver, Dan R., *The Philosophy of Language,* Oxford, Blackwell, 1996.

Storr, Anthony, *Freud,* Oxford and New York, Oxford Univeristy Press, 1989.

Strachey, James, "Sigmund Freud: A Sketch of his Life and Ideas", *PFL,* 10:11-23.

— "Preliminary Notes upon the Problem of Akhenaten", *International Journal of Psycho-Analysis* (1939), 20:33-42.

Sulloway, Frank J., *Freud: Biologist of the Mitul,* London, Fontana, 1980.

Toulmin, Stephen, *The Philosophy of Science,* New York, Harper & Row, 1960.

Trible, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality,* Philadelphia, Fortress Press, 1978.

Tylor, Edward, *Primitive Culture,* London, Murray, 1871.

Velkovsky, E.,"The Dreams Freud Dreamed", *Psychoanalytic Review* (1943), 30:487-511.

Vergote, Antoine (with Catherine Aubert), "Parental Images and Representations of God", *Social Compass* (1972-73), 19:431 —444.

Vergote, Antoine (with Alvaro Tamayo, Luiz Pasquali, Michael Bonarni, Marie-Rose Pattyn and Anne Gusters), "Concept of God and Parental Images", *Journal of the Scientific Sludy of Religion* (1969), 8: 79-87.

Vitz, Paul C, *Sigmund Freud's Christian Unconscious,* London and New York, The Guilford Press, 1988.

Wallace, Edwin R., *Freud and Anthropology,* New York, International Universities Press, 1983.

Ward, Ivan (ed.), *Is Psychoanalysis another Religion?,* London, Freud Museum Publications, 1993.

Weizsaecker, Viktor von, "Reminiscences of Freud and Jung", *Freud and the 20th Century,* ed. Benjamin Nelson, Cleveland and New York, The World Publishing Company, 1957.

Winnicott, D., *The Maturational Process and the Facilitating Environment* New York, International Universities Press, 1965.

— *Playing and Reality,* New York, Rotitledge, 1971.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations,* trans. G.E.M. Anscombe New York, Macmillan, 1958.

Wollheim, Richard, *Sigmund Freud,* London, Fontana, 1971.

Yerushalmi, Yosef, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable,* New Haven and London, Yale University Press, 1991.

Zilboorg, Gregor, *Freud and Religion,* London, Geoffrey Chapman, 1958.

— *Psychoanalysis and Religion,* ed. Margaret Stone Zilboorg, New York, Farrar, Straus & Cudahy, 1967.

Zuckerman, S., *The Social Life o Monkeys and Apes,* New York, Harcourt & Brace, 1932.

CARL GUSTAV JUNG

Adickcs, Erich, *Kant's Opus postumum dargestellt und heurteilt.* Berlin, Erganzungsheft der Kant-Studien, 1920.

Adler, Gerhard, *Studies in Analytical Psychology,* London, Routledge

& Kegan Paul, 1948.

Allport, Gordon, *Becoming,* New Haven, Yale University Press, 1955.

— *The Individual and his Religion,* New York, Macmillan, 1960.

Altizer, Thomas, A Criticai Analysis of C.G. Jung's Understandiiig of Religion, unpublished PhD thesis, University of Chicago, 1955.

Baynes, H.G., "Freud *versus* Jung", *The British Journal of Medical Psychology* (l928),8(l):14-43.

Bennet, E.A., *C.G. Jung,* London, Barrie & Rockliff, 1961.

Bertine, Eleanor, "Jung's Psychology and Religion", *Religion in Life* (1959), 28:365-375.

Bonime, Walter, "The Psychic Energy of Freud and Jung", *American Journal of Psychiatry* (1955), 112:372-374.

Borelli, John, "Dreams, Myths, and Religious Symbolism", *Thought* (1975), 50:56-66.

Boss, Medard, *The Analysis of Dreams,* London, Rider & Co., 1957.

Browning, Don S., *Religious Thought and the Modern Psychologies,* Philadelphia, Fortress Press, 1987.

Bryant, Christopher, *Jung and the Christian Way,* Minneapolis, Seabury Press, 1983.

BIBLIOGRAFIE

Buber, Martin, *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and*

Philosophy, New York, Harper & Row, 1952.

Burchard, Edward, "Mystical and Scientific Aspects of the Psychoanalytic Theorie.s of Freud, Adler, and Jung"', *American Journal of Psychotherapy* (1961), 14:289-307.

Bychowski, Gustav, "Freud and Jung: An Encounter", *The Israel Annals of Psychiatry and Relaled Disciplines* (1964), 2:129-143.

Carlsson, Allan, "Jung on Meaning and Symbols in Religion", *The Journal of General Education* (1970), 22:29-40.

Chapman, J. *Hurley, Jung's Three Theories of Religious Experience,* Lewiston, New York, The Edwin Mellen Press, 1988.

Clark, Robert A, "Jung and Freud: A Chapter in Psychoanalytic History", *American Journal of Psychotherapy* (1955), 9:605-611.

Coudert, Allison, *Alchemy: The Philosopher's Stone,* Boulder, Colorado, Shambhala Publications, 1980.

Cox, David, *Jung and St. Paul,* New York, Association Press, 1959.

Crowley, T., "Jung and Religion", *Irish Theological Quarterly* (1956), 23:73-79.

Curtis, Monica, "Jung's Essay on the Transformation Symbol in the Mass", *Spring (1952),* 1-22.

Douglas, William. "The Influence of Jung's Work: A Criticai Comment", *Journal of Religion and Health* (1962), 1:260-272.

Dourley, John P., "In the Shadow of the Monotheisms: Jung's Conversations with Buber and White" in *Jung and the Monotheisms,* ed. Joel Ryce-Menuhin, London and New York, Routledge, 1994, pp. 125-145.

Dry, Avis M., *The Psychology of Jung,* London, Methuen, 1961.

Dyer, Donald R., *Cross-currents of Jungian Thought,* Boston, Mass., Shambhala Publications, 1991.

Edinger, Edward, *Anatomy of the Psyche: Alchemical Symholism in Psychotherapy,* La Salle, III., Open Court Publishing Co., 1985.

— *Ego and Archetype,* Boston and London, Shambhala Publications,

1992.

Edwards, Paul (ed.). "Common Consent Arguments for the Existence of God", *Encyctopedia of Philosophy,* New York, Macmillan, voi. 2,pp. 147-155.

Eliade, Mircea, *The Forge and The Crucible: The Origins and Structure of Alchemy,* New York, Harper & Row, 1962.

Ellenberger, Henri, *The Discovery of the Unconscious,* New York, Basic Books, 1970.

Erikson, E, *Childhood and Society,* London, Penguin Books, 1965.

Faber, Heije, *Psychology of Religion,* London, SCM Press, 1976.

Fischer, John L. "The Sociopsychological Analysis of Folktales", *Current Anthropology* (1963), 4:235-295.

Fodor, Nandor, *Freud, Jung, and Occultism,* New Hyde Park, New York, University Books, 1971.

Fordham, Frieda, *An Introduction to Jung's Psychology,* London, Penguin Books, 1953. |Traducere în limba română de dr. Leonard Gaurihi, Editura Iri, I998.|

Fordham, Michael (with Robert Moody), "Symposium on Jung's Contribution to Analytical Thought and Practice", *The British Journal of Medical Psychology* (1956), 29:3-14.

— *New Developments in Analytical Psychology,* with a Foreword by C.G. Jung, London, Routledge & Kegan Paul, 1957.

— "The Relevance of Analytical Theory to Alchemy, Mysticism, and Theology", *Journal of Analytical Psychology* (1960), 5:113-129.

Fowler, James W, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning,* San Francisco, Harper & Row, 1981.

Frankfort, Henri, "The Archetype in Analytical Psychology and the History of Religion", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (1954), 21:166-178.

Franz, Marie-Louise von, *Alchemical Active Imagination,* Irving, Tx, Spring Publications, 1979.

Frey, Liliane, "Evil from the Psychological Point of View", *Spring* (1965), 5-48.

Frey-Rohn, Liliane. Friedrich Nietzsche: A Psychological Approach to His Life and Work, ed. R. Hinshaw and L. Fischli,Zurich, Daimon Verlag, 1984.

Friedman, Maurice, "Religion and Psychology: The limits of the Psyche as Touchstone of Reality", *Quarker Religious Thought* (1970), 12: 2-48.

— *To Deny Our Nothingness,* Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

Fromm, Erich, "Freud und Jung", *Pastoral Psychology,* voi. I (I950):9-I5.

Galdston, Iago, "Job, Jung and Freud: An Essay on the Meaning of Life", *Bulletin of the New York Academy of Medicine* (1958), 34 (12):770-783.

Glover, Edward. *Freud or Jung,* London, George Allen & Unwin, 1950.

Goldbniniier, Josef, *Individuation: A Study of the Depth Psychology of Carl Gustav Jung,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1964.

Gosse, Edmund, *Father and Son,* London, Heinemann, 1907.

Hall, Calvin S. (with Vernon Nordby), *A Primer of Jungian Psychology,*

London, Croom Helm, 1974.

— (with G. Lindzey), *Theories of Personality* (3rd edn), New York, John Wiley & Sons, 1978.

Hanna, Charles B., *The Face of the Deep: The Reiigious Ideas of C.G. Jung,*

Philadelphia, Westminster Press, 1967.

Hannah, Barbara, *Striving Towards Wholeness,* New York, G.P. Putnam's Sons, 1971.

— *Jung: His Life and Work,* New York, G.P. Putnam's Sons, 1976.

Harding, Esther, *Journey into Self: An Interpretation of Bunyan's Pilgrim's Progress,* London and New York, Longmans, Green, 1956.

Heimann, Paula, "Some Notes on the Psycho-analytic Concept of Introjected

Objects", *Briti.sh Journal of Medical Psychology* (1949), 22:8-15.

Heisig, James W., *Imago Dei: A Sludy of C.G. Jung's Psychology of Religion,*

Lewisburg, Penn., Bucknell University Press, 1978.

Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and the Darwinian Revolution,* London,

Chatto & Windus, 1959.

Hostie, Raymond, *Religion and the Psychology of Jung,* London and New

York, Sheed and Ward, 1957.

Jacobi, Jolande, *The Way oflndividuation,* trans. R.F. C. Huli, London, Hodder

and Stoughton, 1967.

Jaffe, Aniela, *The Myth of Meaning,* trans. R.F.C. Huli, London, Penguin

Books, 1975.

Jung, C.G., *The Collected Works of C.G. Jung,* ed. Sir Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard Adler; exec. ed. William McGuire, trans. R.F.C. Huli, London, Routledge & Kegan Paul, 1953-1979. Cited in this work as *CW.*

— *Man and His Symbols,* New York, Dell, 1964.

— "Religionless Christianity: A Leter by Cari C. Jung", trans. Mrs Stephen Benko, *Journal of the American Association of Religion* (1971) 39:43-47.

— *C.G. Jung Letters,* ed. G. Adler, with A. Jaffe, Princeton, Princeton University Press, 1973 and 1975.

— *Selected Writings,* selected and introduced Anthony Storr, London, Fontana Press, 1983.

— *The Gnostic Jung,* selected and introduced Robert A. Segal, London, Routledge, 1992.

— *Memories, Dreams, Reflections,* London, Fontana Press, 1993. Cited in this work as *MDR.*

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (1781), trans. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1929.

Kelsey, Morton T., *God, Dreams, and Revelations,* Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1974.

Kirk, G.S., *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Levinson, D. (with C.N. Darrow, E.B. Klein, M.H. Levinson and B.

McKee), *The Seasons of a Man's Life,* New York, Knopf, 1978.

Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding* (1690), abr. and ed. A.S. Pringle-Pattison, Oxford, Clarendon Press, 1956.

Macquarrie, John, *20th Century Religious Thought,* London, SCM Press, 1971

McGowan, Don, *What is Wrong with Jung,* Buffalo, New York, Prometheus Books, 1994.

McGuire, W. (with R.F. Hull), *C.G. Jung Speaking,* Princeton, Princeton University Press, 1977.

Martin, Luther H. (ed. with James Goss), *Essays on Jung and the Study of Religion,* London, University Press of America, 1985.

Mattoon, Mary Ann, *Jungian Psychology in Perspective,* New York, The Free Press and London, Collier Macmillan, 1981.

Meier, C.A., *Personality,* trans. D.N. Roscoe, Einsiedeln, Swtizerland, Daimon, 1995.

Moore, R.L. (ed.), *Carl Jung and Christian Spirituality,* Mahwah, NJ, Paulist Press, 1988.

Moreno, Antonio, *Jung, Gods, and Modern Man,* London, Sheldons Press, 1970.

Nagy, Marilyn, *Philosophical Issues in the Psychology of C.G. Jung,* Albany, State University of New York Press, 1991.

O'Neill, Timothy, *The Individuated Hobhit: Jung, Tolkien, and the Archetypes of Middle-Earth,* London, Thames & Hudson, 1980.

Otto, Rudoif, *Das Heilige* (1917), english trans., *The Idea of the Holy,* Oxford, Oxford University Press, 1923.

Pauson, Marion L., *Jung the Philosopher,* New York, Peter Lang, 1988.

Perry, John, "A Jungian Formulation of Schizophrenia", *American Journal of Psychotherapy* (1956), 10:54-65

Peters, R.S. (ed.), *Brett's History of Psychology* (revised edn), London, George Allen & Unwin, 1962.

Philp, H.L., *Jung and the Problem of Evil,* London, Rockliff, 1958.

Philips, J.L., *The Origins of lntellect,* New York, W.H. Freeman, 1975.

Piaget, J., *Play, Dreams arul Imitation in Childhood,* trans. C. Gattegno and F.M. Hodgson, London, W. Heinemann, 1951.

Post, L. van der., *Jung and the Story of Our Time,* London, Penguin Books, 1978.

Postle, Beatrice, "Religion in the Psychologies of Jung and Freud", *Ohio State Medical Journal* (1947), 43:947-950.

Progoff, Ira, *Jung* 's *Psychology and Its Social Meuning,* with an Introduction by Goodwin Watson, London, Routledge & Kegan Paul, 1953.

Quispel, Gilles, "C.G. Jung und die Gnosis" (1968), trans. *The Gnostic Jung,* sekected and introduced Robert C. Segal, London, Routledge, 1992,pp. 219-238.

Ricketts, M.L. "The Nature and Extent of Eliade's «Jungianism»", *Union Seminary Quarterly Review* (1970), 25:21 1-234.

Rieff, Philip, "C.G. Jung's Confession", *Encounter* (1964), 22:45-50.

Riukas, Stanley, God: *Myth, Symbol and Reality: A Study of Jung's Psychology,* unpublished PhD thesis, New York University, 1967.

Robertson, Robin. *Jungian Archetypes,* York Beach, Maine, Nicolas-Hays, 1995.

Russell, Bertrand, *Why I am Not a Christian* (1957), edition used: London, George Allen & Unwin, 1975.

Sanford, John A., *Dreams: God's Forgotten Language,* Philadelphia, J.B.Lippincott, 1968.

— *King Saul, the Tracic Hero: A Study in Individuation*, New York and Mahwah, NJ, Paulist Press, 1985.

Schaer, Hans, *Religion and the Cure of Sottls in Jung's Psychology,* trans. R.F.C. Hull, London, Routledge & Kegan Paul, 1951.

Schrader, G.A., "Kant's Presumed Repudiation of the «Moral Argument» in the Opus Postumum", *Philosophy* (1951), 26:228-241.

Segal, Robert A. "Introduction: The Gnostic Jung", *The Gnostic Jung,* selected and introduced Robert A. Segal, London, Routledge, 1992, pp. 3-52.

Sharp, Daryl L, *The Secret Raven: Conflict and Transformation in the Life of Franz Kafka,* Toronto, Inner City Books, 1980.

Shelburne, Walter A., *Mylhos and Logos in the Thought of Carl Jung,* Albany, State University of New York Press, 1988.

Shengold, Leonard, "The Freud/Jung Letters: The Correspondence between

Sigmund Freud and C.G. Jung", *Journal of the American Psychoanalytical*

Association (1976), 24:669-683.

Sherrard, Philip, "An Introduction to the Religious Thought of C.G. Jung", *Studies in Comparative Religioni* 1969), I 11:33-49.

Singer, June K. "Religion and the Collective Unconscious: Common Ground of Psychology and Religion", *Zygon* (1969), 4:315-331.

Slusser, Gerald, *From Jung to Jessus,* Atlanta, John Knox Press, 1986.

Sobosan, Jeffery, "Kierkegaard and Jung on the Seif"', *Journal of Psychology and Theology* (1975) 3:31-5.

Spiegelman, J.M. (ed.), *Calholicism and Jungian Psychology,* Arizona, New Falcon Publications, 1994.

Stein, Murray (ed., with Robert L Moore*), Jung's Challenge to Contemporan Religion,* Wilmette, III., Chiron Publications, 1987.

Stepansky, Paul, "The Empiricist as Rebel: Jung, Freud and the Burdens of Discipleship",.*Journal of the History of the Behavioral Sciences* (1976), 12:216-239.

Stevens, Anthony, *On Jung,* London, Penguin Books, 1990.

Storr, Anthony, *Jung,* London, Fontana "Modern Masters" Series, 1986.

Strunk, Orlo, "Psychology, Religion and C.G. Jung: A Review of Periodica) Literature", *Journal of Bihle and Religion* (1956), 24:106-113.

Sullivan, Roger J., *Immanuel Kant's Moral Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Sykes, Gerald, *The Hidden Remnant,* New York, Harper & Row, 1962.

Tourney, Garfield,"Empedocles and Freud, Heraclitus and Jung", *Bulletin of the History of Medicine* (1956), 30:109-123.

Ulanov, Barry, *Jung and the Outside World,* Wilmette, III, Chiron Publications, 1992.

Vandermeersch, P., "The Archetypes: A New Way to Holliness?", *Cistercian Studies* (1975), 10:3-21.

Walsh, W.H., *Kant's Criticism of Metaphysics,* Edinburgh, Edinburgh University Preş, 1975.

White, Victor, *God and the Unconscious,* London, Fontana Books, 1960.

Whitmont, Edward, *The Symbolic Quest: Basic Concepts of Analytical Psychology,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969.

— "Prefatory Remarks to Jung's «Reply to *Buber»", Spring* (1973): 188-195.

Zachner, R.C., "A New Buddha and a New Tao", *The Concise Encyclopaedia of Living Faiths,* New York, Hawthom Books, pp. 402-412.